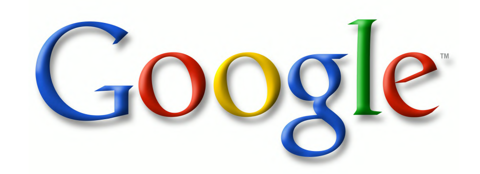
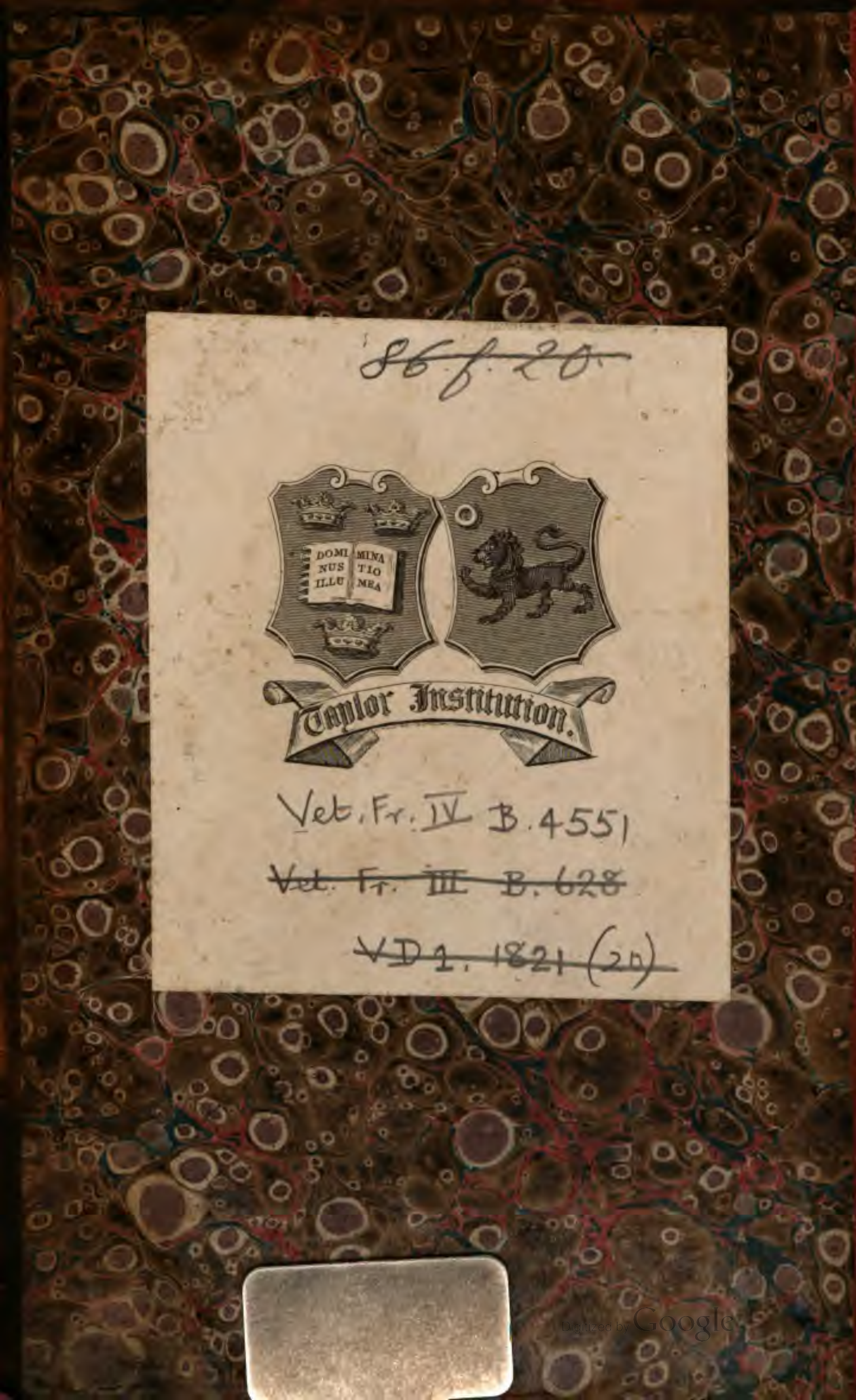






86.f.20.
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
Vet. Fr. IV B.4551
Vet. Fr. III B.628
VD1. 1821 (20)




86 f. 20.
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
Vet. Fr. IV B. 4551
Vet. Fr. III B. 628
VD1. 1821 (20)
Digitized by Google



ŒUVRES

COMPLÈTES

DE DIDEROT.

TOME XX.

Cet Ouvrage se trouve aussi à Paris

CHEZ PARMANTIER, LIBRAIRE, RUE DAUPHINE, N° 14.

DE L'IMPRIMERIE DE A. BELIN.

ŒUVRES

DE

DENIS DIDEROT.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE.

TOME VIII.



A PARIS,

CHEZ J. L. J. BRIÈRE, LIBRAIRE,

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, N° 68.

M DCCC XXI.

DICTIONNAIRE
ENCYCLOPÉDIQUE.

S.

SOPHISME, s. m. (*Logique.*) Le *sophisme* est le singe du syllogisme. Pour être séduisant et captieux, il faut nécessairement qu'il en affecte la figure et la mine. On peut dire de lui en général, que ce qu'il a de vicieux consiste dans une contravention à quelqu'une des règles générales ou particulières de quelqu'une des quatre figures, d'où résultent toutes les sortes de syllogismes.

La logique de Port-Royal les réduit à sept ou huit, ne s'arrêtant pas à remarquer ceux qui sont trop grossiers pour surprendre les personnes un peu attentives.

Le premier consiste à prouver autre chose que ce qui est en question. Ce *sophisme* est appelé par Aristote *ignoratio elenchi*, c'est-à-dire l'ignorance de ce qu'on doit prouver contre son adversaire; c'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, et souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage,

ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie.

Le second suppose pour vrai ce qui est en question ; c'est ce qu'Aristote appelle *pétition* de principe. On peut rapporter à ce *sophisme* tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue, par une qui est autant ou plus inconnue, ou une chose incertaine, par une autre qui est autant ou plus incertaine.

Le troisième prend pour cause ce qui n'est point cause. Ce *sophisme* s'appelle *non causa pro causa;* il est très-ordinaire parmi les hommes, et on y tombe en plusieurs manières : c'est ainsi que les philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vide, qu'on a prouvé démonstrativement en ce temps et par des expériences ingénieuses, n'avoir pour cause que la pesanteur de l'air. On tombe dans le même *sophisme* quand on se sert de causes éloignées et qui ne prouvent rien, pour prouver des choses ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou du moins douteuses. L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce *sophisme*, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnaître notre ignorance ; car c'est de là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause ; et la manière dont nous nous échappons

de cette confession de notre ignorance est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* ou de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause; ce que nous savions bien, avant d'avoir trouvé ce mot. Ceux qui ne font point profession de science, et à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avouent franchement qu'ils connaissent ces effets, mais qu'ils n'en savent pas la cause; au lieu que les savants qui rougiraient d'en dire autant s'en tirent d'une autre manière, et prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est, par exemple, qu'il y a dans les artères une vertu pulsifique; dans l'aimant une vertu magnétique; dans le séné une vertu purgative; et dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément résolu; et il n'y a point de Chinois qui n'eût pu, avec autant de facilité, se tirer de l'admiration où on était des horloges en ce pays-là, lorsqu'on leur en apporta d'Europe; car il n'aurait eu qu'à dire, qu'il connaissait parfaitement la raison de ce que les autres trouvaient si merveilleux, et que ce n'était autre chose, sinon qu'il y avait dans cette machine une vertu indicatrice qui marquait les heures sur le cadran, et une vertu sonorifique qui les faisait sonner : il se serait rendu par-là

aussi savant dans la connaissance des horloges, que le sont ces philosophes dans la connaissance du battement des artères, et des propriétés de l'aimant, du sené et du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savants à peu de frais, comme de sympathie, d'antipathie, de qualités occultes. Ce qui les rend ridiculement savants, c'est qu'ils s'imaginent l'être effectivement, pour avoir trouvé un mot auquel ils attachent une certaine qualité imaginaire, que ni eux ni personne n'a jamais conçue.

Le quatrième consiste dans un dénombrement imparfait. C'est le défaut le plus ordinaire des personnes habiles que de faire des dénombrements imparfaits, et de ne considérer pas assez toutes les manières dont une chose peut être ou peut arriver; d'où ils concluent témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine manière, quoiqu'elle puisse être d'une autre, ou qu'elle est de telle et telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre manière qu'ils n'ont pas considérée.

Le cinquième fait juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident. Ce *sophisme* est appelé *fallacia accidentis*. Il consiste à tirer une conclusion absolue, simple et sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident : c'est ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué, il produit

de mauvais effets ; et d'autres, qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit, quand on en abuse ; ou à la médecine, les fautes de quelques ignorants.

On tombe aussi souvent dans ce mauvais raisonnement, quand on prend les simples occasions pour les véritables causes ; comme qui accuserait la religion chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer Jésus-Christ; au lieu que ce n'est ni à la religion chrétienne, ni à la constance des martyrs qu'on doit attribuer ces meurtres, mais à la seule injustice et à la seule cruauté des païens.

On voit aussi un exemple considérable de ce *sophisme* dans le raisonnement ridicule des épicuriens, qui concluaient que les dieux devaient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses humaines il n'y avait que l'homme qui fût doué de la raison. « Les dieux, disaient-ils, sont très heureux : nul ne peut être heureux sans la vertu : il n'y a point de vertu sans la raison, et la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine : il faut donc avouer que les dieux sont en forme humaine. » Voilà qui n'est pas bien conclu. En vérité, ce que M. de Fontenelle a dit des Anciens, savoir qu'ils ne sont pas sujets, sur quelque matière que ce soit, à raisonner dans la dernière perfection, n'est point

exagéré. « Souvent, dit cet auteur ingénieux, de faibles convenances, de petites similitudes, des jeux d'esprit peu solides, des discours vagues et confus, passent chez eux pour des preuves; aussi rien ne leur coûte à prouver; mais ce qu'un ancien démontrait en se jouant, donnerait, à l'heure qu'il est, bien de la peine à un pauvre moderne; car de quelle rigueur n'est-on pas sur les raisonnements? On veut qu'ils soient intelligibles, on veut qu'ils soient justes, on veut qu'ils concluent. On aura la malignité de démêler la moindre équivoque ou d'idées ou de mots; on aura la dureté de condamner la chose du monde la plus ingénieuse, si elle ne va pas au fait. Avant M. Descartes on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là! »

Le sixième passe du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé: l'un de ces *sophismes* s'appelle *fallacia compositionis*, et l'autre *fallacia divisionis*. Jésus-Christ dit dans l'Évangile, en parlant de ses miracles : *les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent*. Il est évident que cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément, c'est-à-dire dans le sens divisé; car les aveugles ne voyaient pas demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas demeurant sourds. C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans les Écritures, que *Dieu justifie les impies;* car cela ne

veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies, mais bien qu'il rend justes, par sa grâce, ceux qui étaient impies.

Il y a au contraire des propositions qui ne sont vraies qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens divisé. Comme quand saint Paul dit que *les médisants, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux*, car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés, mais seulement que ceux qui y demeureront attachés ne le seront pas.

Le septième passe de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement; c'est ce qu'on appelle dans l'école, *a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter*. En voici des exemples. Les épicuriens prouvaient encore que les dieux devaient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'était fort mal raisonner; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard des corps; et ainsi n'étant une perfection qu'à quelque égard et non simplement, il ne s'ensuit point qu'elle doive être en Dieu parce que toutes les perfections sont en Dieu.

Nous voyons aussi dans Cicéron un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui a le même défaut. « Comment, dit-il, pouvons-nous concevoir Dieu, ne lui pouvant attribuer

aucune vertu? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence? mais la prudence consistant dans le choix des biens et des maux, quel besoin peut avoir Dieu de ce choix, n'étant capable d'aucun mal? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence et de la raison? mais la raison et l'intelligence nous servent à nous, à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu; or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, et qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourrait être Dieu, ce qui n'aurait ni intelligence ni vertu [1]? » Ce qu'il y a de merveilleux dans ce beau raisonnement, c'est que Cotta ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine n'est pas en Dieu. De sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché; c'est-à-dire qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possède tous les biens.

Le huitième enfin, se réduit à abuser de l'ambiguité des mots; ce qui se peut faire en diverses manières. On peut rapporter à cette espèce de

[1] M. T. CICERO, *de Natura deorum*, lib. III.

sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le moyen terme y est pris deux fois particulièrement, ou parce qu'il est susceptible de divers sens dans les deux prémisses, ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris de la même manière dans les prémisses que dans la conclusion. Car nous ne restreignons pas le mot d'*ambiguité* aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais; mais nous comprenons par-là tout ce qui peut faire changer du sens à un mot, par une altération imperceptible d'idées, parce que diverses choses étant signifiées par le même son, on les prend pour la même chose.

Ainsi quand vous entendrez le *sophisme* suivant:

Les apôtres étaient douze,
Judas était apôtre;
Donc Judas était douze;

le sophiste aura beau dire que l'argument est en forme; pour le confondre, sans nulle discussion ni embarras, démêlez simplement l'équivoque du mot les *apôtres*. Ce mot les *apôtres* signifie dans le syllogisme en question, les apôtres en tant que pris tous ensemble et faisant le nombre de douze. Or dans cette signification, comment dire dans la mineure, or *Judas était apôtre?* Judas était-il apôtre en tant que les apôtres sont pris tous ensemble au nombre de douze?

Citons encore pour exemple ce *sophisme* burlesque :

> Le manger salé fait boire beaucoup ;
> Or, boire beaucoup fait passer la soif :
> Donc le manger salé fait passer la soif.

Ce *sophisme* porte un masque de syllogisme ; mais il sera bientôt démasqué par une simple attention : c'est que le moyen terme, qui paraît le même dans la première et dans la seconde proposition, change imperceptiblement à la faveur d'un petit mot qui est de plus dans l'une, et qui est de moins dans l'autre. Or, un petit mot ne fait pas ici une petite différence. Une diphthongue altérée causa autrefois de furieux ravages dans l'Église ; et une particule changée n'en fait pas de moindres dans la logique pour conserver au moyen terme le même sens dans les deux propositions. Il fallait énoncer dans la mineure, or *faire boire beaucoup fait passer la soif.* Au lieu de cela, on supprime ici dans la mineure le verbe *faire* devant le mot *boire*, ce qui change le sens, puisque *faire boire* et *boire* ne sont pas la même chose.

On pourrait appeler simplement le *sophisme*, une *équivoque ;* et pour en découvrir le vice ou le nœud, il ne faudrait que découvrir l'équivoque.

SOPHISTE, s. m. (*Gram. et Hist. anc. ecc.*) qui fait des sophismes, c'est-à-dire qui se sert d'arguments subtils, dans le dessein de tromper ceux

qu'on veut persuader ou convaincre. *Voyez* SOPHISME. Ce mot est formé du mot grec σοφος, *sage*, ou plutôt de σοφιστης, *imposteur*, *trompeur*.

Le terme *sophiste*, qui maintenant est un reproche, était autrefois un titre honorable, et emportait avec soi une idée bien innocente. Saint Augustin observe qu'il signifiait un *rhéteur* ou *professeur d'éloquence*, comme étaient Lucien, Athénée, Libanius, etc.

Suidas, et après lui Olar. Celsius, dans une dissertation expresse sur les *sophistes* grecs, nous déclare que ce mot s'appliquait indifféremment à tous ceux qui excellaient dans quelque art ou science, soit théologiens, jurisconsultes, physiciens, poètes, orateurs ou musiciens. Mais il semble que c'est donner à ce mot un sens trop étendu. Il est possible qu'un rhéteur ait fait des vers, etc. mais que ce soit en vertu de son talent poétique qu'on l'ait nommé *sophiste*, c'est ce que nous ne voyons point de raison de croire. Quoi qu'il en soit, Solon est le premier qui paraît avoir porté ce nom, qui lui fut donné par Isocrate; ensuite on le donna assez rarement, mais seulement aux philosophes et aux orateurs.

Le titre de *sophiste* fut en grande réputation chez les Latins dans le douzième siècle, et dans le temps de saint Bernard; mais il commença à s'introduire chez les Grecs dès le temps de Platon, par le moyen de Protagoras et de Gorgias, qui

en firent un métier infâme en vendant l'éloquence pour de l'argent. C'est de là que Sénèque appelle les *sophistes* des *charlatans* et des *empiriques*.

Cicéron dit que le titre de *sophiste* se donnait à ceux qui professaient la philosophie avec trop d'ostentation, dans la vue d'en faire un commerce, en courant de place en place pour vendre en détail leur science trompeuse. Un *sophiste* était donc alors comme à présent un rhéteur ou logicien qui fait son occupation de décevoir et embarrasser le peuple par des distinctions frivoles, de vains raisonnements et des discours captieux.

Rien n'a plus contribué à accroître le nombre des *sophistes*, que les disputes des écoles de philosophie. On y enseigne à embarrasser et obscurcir la vérité par des termes barbares et inintelligibles, tels que, antiprédicaments, grands et petits logicaux, quiddités, etc.

On donna le titre de *sophiste* à Rabanus Maurus, pour lui faire honneur. Jean Hinton, moderne auteur scholastique anglais, a fait ses efforts pour se procurer le titre magnifique de *sophiste*.

SOUVERAINS, s. m. pl. (*Droit naturel et politique*.) Ce sont ceux à qui la volonté des peuples a conféré le pouvoir nécessaire pour gouverner la société.

L'homme, dans l'état de nature, ne connaît point de *souverain;* chaque individu est égal à un autre, et jouit de la plus parfaite indépendance;

il n'est dans cet état d'autre subordination que celle des enfants à leur père. Les besoins naturels, et surtout la nécessité de réunir leurs forces pour repousser les entreprises de leurs ennemis, déterminèrent plusieurs hommes ou plusieurs familles à se rapprocher, pour ne faire qu'une même famille que l'on nomme *société*. Alors on ne tarda point à s'apercevoir que si chacun continuait d'exercer sa volonté, à user de ses forces et de son indépendance, et de donner un libre cours à ses passions, la situation de chaque individu serait plus malheureuse que s'il vivait isolé; on sentit qu'il fallait que chaque homme renonçât à une partie de son indépendance naturelle pour se soumettre à une volonté qui représentât celle de toute la société, et qui fût, pour ainsi dire, le centre commun et le point de réunion de toutes ses volontés et de toutes ses forces. Telle est l'origine des *souverains*. L'on voit que leur pouvoir et leurs droits ne sont fondés que sur le consentement des peuples; ceux qui s'établissent par la violence ne sont que des usurpateurs; ils ne deviennent légitimes que lorsque le consentement des peuples a confirmé aux *souverains* les droits dont ils s'étaient emparés.

Les hommes ne se sont mis en société que pour être plus heureux; la société ne s'est choisi des *souverains* que pour veiller plus efficacement à son bonheur et à sa conservation. Le bien-être

d'une société dépend de sa sûreté, de sa liberté et de sa puissance. Pour lui procurer ces avantages, il a fallu que le *souverain* eût un pouvoir suffisant pour établir le bon ordre et la tranquillité parmi les citoyens, pour assurer leurs possessions, pour protéger les faibles contre les entreprises des forts, pour retenir les passions par des peines, et encourager les vertus par des récompenses. Le droit de faire ces lois dans la société s'appelle *puissance législative*. *Voyez* LÉGISLATION.

Mais vainement le *souverain* aura-t-il le pouvoir de faire des lois, s'il n'a en même temps celui de les faire exécuter : les passions et les intérêts des hommes font qu'ils s'opposent toujours au bien général, lorsqu'il leur paraît contraire à leur intérêt particulier. Ils ne voient le premier que dans le lointain; tandis que sans cesse ils ont le dernier sous les yeux. Il faut donc que le *souverain* soit revêtu de la force nécessaire pour faire obéir chaque particulier aux lois générales, qui sont les volontés de tous; c'est ce qu'on nomme *puissance exécutrice*.

Les peuples n'ont point toujours donné la même étendue de pouvoir aux *souverains* qu'ils ont choisis. L'expérience de tous les temps apprend que plus le pouvoir des hommes est grand, plus leurs passions les portent à en abuser : cette considération a déterminé quelques nations à mettre des limites à la puissance de ceux qu'elles char-

geaient de les gouverner. Ces limitations de la souveraineté ont varié, suivant les circonstances, suivant le plus ou moins d'amour des peuples pour la liberté, suivant la grandeur des inconvénients auxquels ils s'étaient trouvés entièrement exposés sous des *souverains* trop arbitraires : c'est là ce qui a donné naissance aux différentes divisions qui ont été faites de la souveraineté, et aux différentes formes des gouvernements. En Angleterre, la puissance législative réside dans le roi et dans le parlement : ce dernier corps représente la nation, qui par la constitution britannique s'est réservé de cette manière une portion de la *puissance souveraine*, tandis qu'elle a abandonné au roi seul le pouvoir de faire exécuter les lois. Dans l'empire d'Allemagne, l'empereur ne peut faire des lois qu'avec le concours des États de l'empire. Il faut cependant que la limitation du pouvoir ait elle-même des bornes. Pour que le *souverain* travaille au bien de l'État, il faut qu'il puisse agir et prendre les mesures nécessaires à cet objet ; ce serait donc un vice dans un gouvernement, qu'un pouvoir trop limité dans le *souverain* : il est aisé de s'apercevoir de ce vice dans les gouvernements suédois et polonais.

D'autres peuples n'ont point stipulé par des actes exprès et authentiques les limites qu'ils fixaient à leurs *souverains ;* ils se sont contentés de leur imposer la nécessité de suivre les lois fon-

damentales de l'État, leur confiant d'ailleurs la puissance législative, ainsi que celle d'exécuter. C'est là ce qu'on appelle *souveraineté absolue*. Cependant la droite raison fait voir qu'elle a toujours des limites naturelles; un *souverain*, quelque absolu qu'il soit, n'est point en droit de toucher aux lois constitutives d'un État, non plus qu'à sa religion; il ne peut point altérer la forme du gouvernement, ni changer l'ordre de la succession, à moins d'une autorisation formelle de sa nation. D'ailleurs il est toujours soumis aux lois de la justice et à celles de la raison, dont aucune force humaine ne peut le dispenser.

Lorsqu'un *souverain* absolu s'arroge le droit de changer à sa volonté les lois fondamentales de son pays, lorsqu'il prétend un pouvoir arbitraire sur la personne et les possessions de son peuple, il devient un despote. Nul peuple n'a pu ni voulu accorder un pouvoir de cette nature à ses *souverains;* s'il l'avait fait, la nature et la raison le mettent toujours en droit de réclamer contre la violence. *Voyez* l'article POUVOIR. La tyrannie n'est autre chose que l'exercice du despotisme.

La souveraineté, lorsqu'elle réside dans un seul homme, soit qu'elle soit absolue, soit qu'elle soit limitée, s'appelle *monarchie*. Lorsqu'elle réside dans le peuple même, elle est dans toute son étendue, et n'est point susceptible de limitation; c'est ce qu'on appelle *démocratie*. Ainsi chez les Athé-

niens la souveraineté résidait toute entière dans le peuple. La souveraineté est quelquefois exercée par un corps, ou par une assemblée qui représente le peuple, comme dans les États républicains.

En quelques mains que soit déposé le pouvoir *souverain*, il ne doit avoir pour objet que de rendre heureux les peuples qui lui sont soumis; celui qui rend les hommes malheureux est une usurpation manifeste et un renversement des droits auxquels l'homme n'a jamais pu renoncer. Le *souverain* doit à ses sujets la sûreté; ce n'est que dans cette vue qu'ils se sont soumis à l'autorité. Il doit établir le bon ordre par des lois salutaires; il faut qu'il soit autorisé à les changer, suivant que la nécessité des circonstances le demande; il doit réprimer ceux qui voudraient troubler les autres dans la jouissance de leurs possessions, de leur liberté, de leur personne; il a le droit d'établir des tribunaux et des magistrats qui rendent la justice, et qui punissent les coupables suivant des règles sûres et invariables. Ces lois s'appellent *civiles*, pour les distinguer des lois naturelles et des lois fondamentales auxquelles le *souverain* lui-même ne peut point déroger. Comme il peut changer les lois civiles, quelques personnes croient qu'il ne doit point y être soumis; cependant il est naturel que le *souverain* se conforme lui-même à ses lois tant qu'elles sont en vigueur : cela contribuera à les rendre plus respectables à ses sujets.

Après avoir veillé à la sûreté intérieure de l'État, le *souverain* doit s'occuper de sa sûreté au dehors; celle-ci dépend de ses richesses, de ses forces militaires. Pour parvenir à ce but, il portera ses vues sur l'agriculture, sur la population, sur le commerce; il cherchera à entretenir la paix avec ses voisins, sans cependant négliger la discipline militaire, ni les forces qui rendront sa nation respectable à tous ceux qui pourraient entreprendre de lui nuire ou de troubler sa tranquillité; de là naît le droit que les *souverains* ont de faire la guerre, de conclure la paix, de former des alliances, etc.

Tels sont les principaux droits de la souveraineté, tels sont les droits des *souverains;* l'histoire nous fournit des exemples sans nombre de princes oppresseurs, de lois violées, de sujets révoltés. Si la raison gouvernait les *souverains,* les peuples n'auraient pas besoin de leur lier les mains, ou de vivre avec eux dans une défiance continuelle; les chefs des nations, contents de travailler au bonheur de leurs sujets, ne chercheraient point à envahir leurs droits. Par une fatalité attachée à la nature humaine, les hommes font des efforts continuels pour étendre leur pouvoir; quelques digues que la prudence des peuples ait voulu leur opposer, il n'en est point que l'ambition et la force ne viennent à bout de rompre ou d'éluder. Les *souverains* ont un trop grand

avantage sur les peuples; la dépravation d'une seule volonté suffit dans le *souverain* pour mettre en danger, ou pour détruire la félicité de ses sujets; au lieu que ces derniers ne peuvent guère lui opposer l'unanimité ou le concours de volontés et de forces nécessaires pour réprimer ses entreprises injustes.

Il est une erreur funeste au bonheur des peuples, dans laquelle les *souverains* ne tombent que trop communément; ils croient que la souveraineté est avilie dès lors que ses droits sont resserrés dans des bornes. Les chefs de nations qui travailleront à la félicité de leurs sujets, s'assureront leur amour, trouveront en eux une obéissance prompte, et seront toujours redoutables à leurs ennemis. Le chevalier Temple disait à Charles II, *qu'un roi d'Angleterre, qui est l'homme de son peuple, est le plus grand roi du monde; mais s'il veut être davantage, il n'est plus rien. Je veux être l'homme de mon peuple,* répondit le monarque.

SPARTE ou LACÉDÉMONE. (*Législ.*) Après avoir conservé la ville des Spartiates au milieu de ses ruines[1], transmettons à la postérité la mémoire de ses lois, le plus bel éloge qu'on puisse faire de son législateur.

On ne considère ordinairement Lycurgue que comme le fondateur d'un État purement militaire,

[1] Diderot veut parler ici de l'article SPARTE (*Géographie ancienne*), de M. de Jaucourt, qui précède le sien dans l'*Encyclopédie*. ÉDIT.

et le peuple de *Sparte*; que comme un peuple qui ne savait qu'obéir, souffrir et mourir. Peut-être faudrait-il voir dans Lycurgue celui de tous les philosophes qui a le mieux connu la nature humaine, celui surtout qui a le mieux vu jusqu'à quel point les lois, l'éducation, la société, pouvaient changer l'homme, et comment on pouvait le rendre heureux en lui donnant des habitudes qui semblent opposées à son instinct et à sa nature.

Il faudrait voir dans Lycurgue, l'esprit le plus profond et le plus conséquent qui ait peut-être jamais été, et qui a formé le système de législation le mieux combiné, le mieux lié qu'on ait connu jusqu'à présent.

Quelques-unes de ses lois ont été généralement censurées; mais si on les avait considérées dans leur rapport avec le système général, on ne les aurait qu'admirées; lorsqu'on saisit bien son plan, on ne voit aucune de ses lois qui n'entre nécessairement dans ce plan, et qui ne contribue à la perfection de l'ordre qu'il voulait établir.

Il avait à réformer un peuple séditieux, féroce et faible; il fallait mettre ce peuple en état de résister aux entreprises de plusieurs villes qui menaçaient sa liberté; il fallait donc lui inspirer l'obéissance et les vertus guerrières; il fallait faire un peuple de héros dociles.

Il commença d'abord par changer la forme du gouvernement; il établit un sénat qui fut le dépo-

sitaire de l'autorité des lois et de la liberté. Les rois de *Lacédémone* n'eurent plus que des honneurs sans pouvoir; le peuple fut soumis aux lois: on ne vit plus de dissensions domestiques, et cette tranquillité ne fut pas seulement l'effet de la nouvelle forme du gouvernement.

Lycurgue sut persuader aux riches de renoncer à leurs richesses : il partagea la Laconie en portions égales : il proscrivit l'or et l'argent, et leur substitua une monnaie de fer dont on ne pouvait ni transporter ni garder une somme considérable.

Il institua des repas publics, où tout le monde était obligé de se rendre, et où régnait la plus grande sobriété.

Il régla de même la manière de se loger, de se meubler, de se vêtir, avec une uniformité et une simplicité qui ne permettaient aucune sorte de luxe. On cessa d'aimer à *Sparte* des richesses dont on ne pouvait faire aucun usage : on s'attacha moins à ses propres biens qu'à l'État, dont tout inspirait l'amour; l'esprit de propriété s'éteignit au point qu'on se servait indifféremment des esclaves, des chevaux, des chiens de son voisin, ou des siens propres : on n'osait refuser sa femme à un citoyen vertueux.

Dès la plus tendre enfance, on accoutumait le corps aux exercices, à la fatigue, et même à la douleur.

On a beaucoup reproché à Lycurgue d'avoir

condamné à mort les enfants qui naissaient faibles et mal constitués : cette loi, dit-on, est injuste et barbare; elle le serait sans doute, dans une législation où les richesses, les talents, les agréments de l'esprit, pourraient rendre heureux ou utiles, des hommes d'une santé délicate; mais à *Sparte*, où l'homme faible ne pouvait être que méprisé et malheureux, il était humain de prévenir ses peines en lui ôtant la vie.

On fait encore à Lycurgue un reproche de cruauté, à l'occasion des fêtes de Diane : on fouettait les enfants devant l'autel de la déesse, et le moindre cri qui leur serait échappé leur aurait attiré un long supplice : Lycurgue, dans ces fêtes, accoutumait les enfants à la douleur, il leur en ôtait la crainte qui affaiblit plus le courage que la crainte de la mort.

Il ordonna que dès l'âge de cinq ans les enfants apprissent à danser la pyrrique; les danseurs y étaient armés; ils faisaient en cadence, et au son de la flûte, tous les mouvements militaires qui, sans le secours de la mesure, ne peuvent s'exécuter avec précision. On n'a qu'à lire dans Xénophon ce qu'il dit de la tactique et des évolutions des Spartiates, et on jugera que sans l'habitude, et un exercice continuel, on ne pouvait y exceller.

Après la pyrrique, la danse la plus en usage était la gymnopœdie; cette danse n'était qu'une image de la lutte et du pancrace, et par les mouvements

violents qu'elle exigeait des danseurs, elle contribuait encore à assouplir et à fortifier le corps.

Les Lacédémoniens étaient obligés de s'exercer beaucoup à la course, et souvent ils en remportaient le prix aux jeux olympiques.

Presque tous les moments de la jeunesse étaient employés à ces exercices, et l'âge mûr n'en était pas dispensé. Lycurgue, fort différent de tant de médiocres législateurs, avait combiné les effets, l'action, la réaction réciproque du physique et du moral de l'homme, et il voulut former des corps capables de soutenir les mœurs fortes qu'il voulait donner; c'était à l'éducation à inspirer et à conserver ces mœurs, elle fut ôtée aux pères, et confiée à l'État; un magistrat présidait à l'éducation générale, et il avait sous lui des hommes connus par leur sagesse et par leur vertu.

On apprenait les lois aux enfants; on leur inspirait le respect de ces lois, l'obéissance aux magistrats, le mépris de la douleur et de la vie, l'amour de la gloire et l'horreur de la honte; le respect pour les vieillards était surtout inspiré aux enfants, qui, parvenus à l'âge viril, leur donnaient encore des témoignages de la plus profonde vénération. A *Sparte*, l'éducation était continuée jusque dans un âge avancé : l'enfant et l'homme y étaient toujours les disciples de l'État.

Cette continuité d'obéissance, cette suite de privations, de travaux et d'austérités donnent

d'abord l'idée d'une vie triste et dure, et présentent l'image d'un peuple malheureux.

Voyons comment des lois si extraordinaires, des mœurs si fortes, ont fait des Lacédémoniens, selon Platon, Plutarque et Xénophon, le peuple le plus heureux de la terre.

On ne voyait point à *Sparte* la misère à côté de l'opulence, et par conséquent on y voyait moins que partout ailleurs l'envie, les rivalités, la mollesse, mille passions qui affligent l'homme, et cette cupidité qui oppose l'intérêt personnel au bien public, et le citoyen au citoyen.

La jurisprudence n'y était point chargée d'une multitude de lois; ce sont les superfluités et le luxe, ce sont les divisions, les inquiétudes et les jalousies qu'entraîne l'inégalité des biens, qui multiplient et les procès et les lois qui les décident.

Il y avait à *Sparte* peu de jalousie, et beaucoup d'émulation de la vertu. Les sénateurs y étaient élus par le peuple, qui désignait, pour remplir une place vacante, *l'homme le plus vertueux de la ville*.

Ces repas si sobres, ces exercices violents, étaient assaisonnés de mille plaisirs; on y portait une passion vive et toujours satisfaite, celle de la vertu. Chaque citoyen était un enthousiaste de l'ordre et du bien, et il les voyait toujours; il allait aux assemblées jouir des vertus de ses concitoyens, et recevoir les témoignages de leur estime.

Nul législateur, pour exciter les hommes à la vertu, n'a fait autant d'usage que Lycurgue du penchant que la nature donne aux deux sexes l'un pour l'autre.

Ce n'était pas seulement pour que les femmes devenues robustes donnassent à l'État des enfants bien constitués, que Lycurgue ordonna qu'elles feraient les mêmes exercices que les hommes; il savait qu'un sexe se plaît partout où il est sûr de trouver l'autre. Quel attrait pour faire aimer la lutte et les exercices aux jeunes Spartiates, que ces jeunes filles qui devaient ou combattre avec eux, ou les regarder combattre! qu'un tel spectacle avait encore de charmes aux yeux des vieillards qui présidaient aux exercices, et qui devaient y imposer la chasteté dans les moments où la loi dispensait de la pudeur!

Ces jeunes filles, élevées dans des familles vertueuses et nourries des maximes de *Sparte*, récompensaient ou punissaient par leurs éloges ou par leurs censures; il fallait en être estimé pour les obtenir en mariage, et mille difficultés irritaient les desirs des époux; ils ne devaient voir leurs épouses qu'en secret; ils pouvaient jouir et jamais se rassasier.

La religion, d'accord avec les lois de Lycurgue, inspirait le plaisir et la vertu; on y adorait Vénus, mais Vénus armée. Le culte religieux était simple; et dans des temples nus et fréquen-

tés, on offrait peu de chose aux dieux, pour être en état de leur offrir toujours.

Après Vénus, Castor et Pollux étaient les deux divinités les plus honorées; ils avaient excellé dans les exercices cultivés à *Sparte;* ils étaient des modèles d'un courage héroïque, et d'une amitié généreuse.

Les Lacédémoniens mêlaient à leurs exercices des chants et des fêtes. Ces fêtes étaient instituées pour leur rappeler le souvenir de leurs victoires, et ils chantaient les louanges de la divinité et des héros.

On lisait Homère, qui inspire l'enthousiasme de la gloire; Lycurgue en donna la meilleure édition qu'on eût encore vue.

Le poète Terpandre fut appelé de Lesbos, et on lui demanda des chants qui adoucissent les hommes. On n'allait point au combat sans chanter les vers de Tirtée.

Les Lacédémoniens avaient élevé un temple aux Grâces, ils n'en honoraient que deux; elles étaient pour eux les déesses à qui les hommes devaient la bienfaisance, l'égalité de l'humeur, les vertus sociales; elles n'étaient pas les compagnes de Vénus et des Muses frivoles.

Lycurgue avait fait placer la statue du Ris dans le temple des Grâces; la gaîté régnait dans les assemblées des Lacédémoniens, leur plaisanterie était vive; et chez ce peuple vertueux, elle était

utile, parce que le ridicule ne pouvait y tomber que sur ce qui était contraire à l'ordre; au lieu que dans nos mœurs corrompues, la vertu étant hors d'usage, elle est souvent l'objet du ridicule.

Il n'y avait à *Sparte* aucune loi constitutive ou civile, aucun usage qui ne tendît à augmenter les passions pour la patrie, pour la gloire, pour la vertu, et à rendre les citoyens heureux par ces nobles passions.

Les femmes accouchaient sur un bouclier. Les rois étaient de la postérité d'Hercule : il n'y avait de mausolées que pour les hommes qui étaient morts dans les combats.

On lisait dans les lieux publics l'éloge des grands hommes, et le récit de leurs belles actions. Il n'y a jamais eu de peuple dont on ait recueilli autant de ces mots qui sont les saillies des grandes ames, et dont les monuments attestent plus la vertu. Quelle inscription que celle du tombeau des trois cents hommes qui se dévouèrent aux Thermopyles! *Passant, va dire à* Sparte *que nous sommes morts ici pour obéir à ses saintes lois.*

Si l'éducation et l'obéissance s'étendaient jusque dans l'âge avancé, il y avait des plaisirs pour la vieillesse; les vieillards étaient juges des combats, juges de l'esprit et des belles actions; le respect qu'on avait pour eux les engageait à être vertueux jusqu'au dernier moment de la vie, et ce respect était une douce consolation dans l'âge des infir-

mités. Nul rang, nulle dignité ne dispensait un citoyen de cette considération pour les vieillards, qui est leur seule jouissance. Des étrangers proposaient à un général lacédémonien de le faire voyager en litière : *Que les dieux me préservent*, répondit-il, *de m'enfermer dans une voiture où je ne pourrais me lever si je rencontrais un vieillard*.

La législation de Lycurgue, si propre à faire un peuple de philosophes et de héros, ne devait point inspirer d'ambition. Avec sa monnaie de fer, *Sparte* ne pouvait porter la guerre dans des pays éloignés; et Lycurgue avait défendu que son peuple eût une marine, quoiqu'il fût entouré de la mer. *Sparte* était constituée pour rester libre, et non pour devenir conquérante; elle devait faire respecter ses mœurs, et en jouir; elle fut long-temps l'arbitre de la Grèce : on lui demandait de ses citoyens pour commander les armées; Xantippe, Gilippe, Brasidas, en sont des exemples fameux.

Les Lacédémoniens devaient être un peuple fier et dédaigneux; quelle idée ne devaient-ils pas avoir d'eux-mêmes lorsqu'ils se comparaient au reste de la Grèce? Mais ce peuple fier ne devait pas être féroce; il cultivait trop les vertus sociales, et il avait beaucoup de cette indulgence qui est plus l'effet du dédain que de la bonté. Des Clazoméniens ayant insulté les magistrats de *Sparte*, ceux-ci ne les punirent que par une plaisanterie : ses éphores firent afficher, *qu'il était*

permis aux Clazoméniens de faire des sottises.

Le gouvernement et les mœurs de *Sparte* se sont corrompus, parce que toute espèce de gouvernement ne peut avoir qu'un temps, et doit nécessairement se détruire par des circonstances que les législateurs n'ont pu prévoir; ce fut l'ambition et la puissance d'Athènes qui forcèrent *Lacédémone* de se corrompre, en l'obligeant d'introduire chez elle l'or et l'argent, et d'envoyer au loin ses citoyens dans des pays dont ils revenaient couverts de gloire et chargés de vices étrangers.

Il ne reste plus de *Lacédémone* que quelques ruines; et il ne faut pas, comme le *Dictionnaire de Trévoux*, en faire une ville épiscopale, suffragante de l'archevêché de Corinthe.

SPÉCIEUX, adj. (*Gram.*), qui a une apparence séduisante et trompeuse; vos raisons sont *spécieuses;* vous avez trouvé un prétexte *spécieux;* vous avez rendu votre projet bien *spécieux*. Cet homme a couvert sa noirceur à mon égard d'un voile bien *spécieux;* il a commencé, avant que de m'accuser, d'avouer une partie des obligations qu'il m'avait; puis il a laissé entrevoir qu'il avait les raisons les plus fortes de se plaindre de moi. Plus il connaissait la fausseté de toute sa conduite, plus il a mis d'art à lui donner une honnêteté *spécieuse;* j'avais lu au fond de son ame vile et corrompue; il s'en était aperçu, il ne pouvait plus me souffrir.

SPÉCULATION, s. f. (*Gram.*) examen profond et réfléchi de la nature et des qualités d'une chose. Ce mot s'oppose à *pratique*. La *spéculation* recherche ce que c'est que l'objet; la pratique agit. Ainsi l'on peut dire que la philosophie, la vertu, la religion, la morale, ne sont pas des sciences de pure *spéculation*. Celui qui n'en a que la *spéculation* n'est que le fantôme d'un philosophe, d'un homme vertueux, religieux, moraliste. La physique a ses *spéculations*, qu'il faut mettre à l'épreuve de l'expérience; que serait-ce que les mathématiques sans les problèmes d'utilité auxquels on arrive par la démonstration de ses propositions spéculatives? Les théorèmes sont la partie de *spéculation*. Les problèmes sont la partie de pratique.

SPINOSA (Philosophie de), (*Hist. de la philos.*) Benoît *Spinosa*, juif de naissance, et puis déserteur du judaïsme, et enfin athée, était d'Amsterdam. Il a été un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et orientaux. Il est le premier qui ait réduit en système l'athéisme, et qui en ait fait un corps de doctrine lié et tissu, selon la méthode des géomètres; mais d'ailleurs son sentiment n'est pas nouveau. Il y a long-temps que l'on a cru que tout l'univers n'est qu'une substance, et que Dieu

et le monde ne sont qu'un seul être. Il n'est pas sûr que Straton, philosophe péripatéticien, ait eu la même opinion, parce qu'on ne sait pas s'il enseignait que l'univers ou la nature fût un être simple et une substance unique. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne reconnaissait d'autre dieu que la nature. Comme il se moquait des atomes et du vide d'Épicure, on pourrait s'imaginer qu'il n'admettait point de distinction entre les parties de l'univers; mais cette conséquence n'est point nécessaire. On peut seulement conclure que son opinion s'approche infiniment plus du spinosisme que le système des atomes. On a même lieu de croire qu'il n'enseignait pas, comme faisaient les atomistes, que le monde fût un ouvrage nouveau, et produit par le hasard; mais qu'il enseignait, comme font les spinosistes, que la nature l'a produit nécessairement et de toute éternité.

Le dogme de l'ame du monde, qui a été si commun parmi les Anciens, et qui faisait la partie principale du système des stoïciens, est, dans le fond, celui de *Spinosa;* cela paraîtrait plus clairement, si des auteurs géomètres l'avaient expliqué. Mais comme les écrits où il en est fait mention tiennent plus de la méthode des rhétoriciens que de la méthode dogmatique, et qu'au contraire *Spinosa* s'est attaché à la précision sans se servir du langage figuré qui nous dérobe si souvent les idées justes d'un corps de doctrine,

de là vient que nous trouvons plusieurs différences capitales entre son système et celui de l'ame du monde. Ceux qui voudraient soutenir que le spinosisme est mieux lié, devraient aussi soutenir qu'il ne contient pas tant d'orthodoxie; car les stoïciens n'ôtaient pas à Dieu la providence : ils réunissaient en lui la connaissance de toutes choses; au lieu que *Spinosa* ne lui attribue que des connaissances séparées et très-bornées. Lisez ces paroles de Sénèque : « *Eundem quem nos, Jovem intelligunt, custodem rectoremque universi, animum ac spiritum, mundani hujus operis dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare? Non errabis. Hic est, ex quo suspensa sunt omnia, caussa caussarum. Vis illum providentiam dicere? Recte dices. Est enim cujus consilio huic mundo providetur. Vis illum naturam vocare? Non peccabis. Est enim, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? Non falleris. Ipse est enim totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi sua* [1]. Et ailleurs il parle ainsi : « *Quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui Dei par est? Totum hoc quo continemur, et unum est et Deus, et socii ejus sumus et membra* [2]. Lisez aussi le discours de Caton, dans la *Pharsale*, et surtout considérez-y ces trois vers :

[1] Sen. *Quest. nat.* lib. II, cap. XLV.
[2] *Id.* Epist. XCII.

Estne Dei sedes, nisi terra, et pontus, et aër,
Et cœlum, et virtus? Superos quid quærimus ultra?
Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris [1].

Pour revenir à *Spinosa*, tout le monde convient qu'il avait des mœurs, sobre, modéré, pacifique, désintéressé, même généreux; son cœur n'était taché d'aucun de ces vices qui déshonorent. Cela est étrange; mais au fond il ne faut pas plus s'en étonner, que de voir des gens qui vivent très-mal, quoiqu'ils aient une pleine persuasion de l'Évangile; ce que l'attrait du plaisir ne fit point dans *Spinosa*, la bonté et l'équité naturelles le firent. De son obscure retraite sortit d'abord l'ouvrage qu'il intitula, *Traité théologico-politique*, parce qu'il y envisage la religion en elle-même, et par rapport à son exercice, eu égard au gouvernement civil. Comme la certitude de la révélation est le fondement de la foi, les premiers efforts de *Spinosa* sont contre les prophètes. Il tente tout pour affaiblir l'idée que nous avons d'eux, et que nous puisons dans leurs prophéties. Il borne à la science des mœurs tout le mérite des prophètes. Il ne veut pas qu'ils aient bien connu la nature et les perfections de l'Être souverain. Si nous l'en croyons, ils n'en savaient pas plus, et peut-être qu'ils n'en savaient pas tant que nous.

Moïse, par exemple, imaginait un Dieu jaloux,

[1] Lucan. *Pharsal.* lib. ix, v. 578.

complaisant et vindicatif, ce qui s'accorde mal avec l'idée que nous devons avoir de la Divinité. A l'égard des miracles, dont le récit est si fréquent dans les Écritures, il a trouvé qu'ils n'étaient pas véritables. Les prodiges, selon lui, sont impossibles; ils dérangeraient l'ordre de la nature, et ce dérangement est contradictoire. Enfin pour nous affranchir tout d'un coup et pour nous mettre à l'aise, il détruit par un chapitre seul toute l'autorité des anciennes Écritures. Elles ne sont pas des auteurs dont elles portent les noms : ainsi le *Pentateuque* ne sera plus de Moïse, mais une compilation de vieux mémoires mal digérés par Esdras. Les autres livres sacrés n'auront pas une origine plus respectable.

Spinosa avait étonné et scandalisé l'Europe par une théologie qui n'avait de fondement que l'autorité de sa parole. Il ne s'égara pas à demi. Son premier ouvrage n'était que l'essai de ses forces. Il alla bien plus loin dans un second. Cet autre écrit est sa morale, où donnant carrière à ses méditations philosophiques, il plongea son lecteur dans le sein de l'athéisme. C'est principalement à ce monstre de hardiesse, qu'il doit le grand nom qu'il s'est fait parmi les incrédules de nos jours. Il n'est pas vrai que ses sectateurs soient en grand nombre. Très-peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à sa doctrine, et parmi ceux que l'on en soupçonne, il y en a peu qui l'aient

étudiée, et entre ceux-ci il y en a peu qui l'aient comprise, et qui soient capables d'en tracer le vrai plan, et de développer le fil de ses principes. Les plus sincères avouent que *Spînosa* est incompréhensible, que sa philosophie surtout est pour eux une énigme perpétuelle, et qu'enfin s'ils se rangent de son parti, c'est qu'il nie avec intrépidité ce qu'eux-mêmes avaient un penchant secret à ne pas croire.

Pour peu qu'on enfonce dans ces noires ténèbres où il s'est enveloppé, on y découvre une suite d'abîmes où ce téméraire raisonneur s'est précipité presque dès le premier pas, des propositions évidemment fausses, et les autres contestables, des principes arbitraires substitués aux principes naturels et aux vérités sensibles, un abus des termes la plupart pris à contresens, un amas d'équivoques trompeuses, une nuée de contradictions palpables.

De tous ceux qui ont réfuté le spinosisme, il n'y a personne qui l'ait développé aussi nettement, ni combattu avec autant d'avantage que l'a fait M. Bayle. C'est pourquoi je me fais un devoir de transcrire ici un précis des raisonnnements par lesquels il a ruiné de fond en comble ce système monstrueux. Mais avant d'en faire sentir le ridicule, il est bon de l'exposer. *Spinosa* soutient 1°. qu'une substance ne peut produire une autre substance; 2°. que rien ne peut être créé de rien,

parce que ce serait une contradiction manifeste que Dieu travaillât sur le néant, qu'il tirât l'être du non-être, la lumière des ténèbres, la vie de la mort; 3°. qu'il n'y a qu'une seule substance, parce qu'on ne peut appeler *substance* que ce qui est éternel, indépendant de toute cause supérieure, que ce qui existe par soi-même et nécessairement. Or toutes ces qualités ne conviennent qu'à Dieu; donc il n'y a d'autre substance dans l'univers que Dieu seul.

Spinosa ajoute que cette substance unique, qui n'est ni divisée ni divisible, est douée d'une infinité d'attributs, et entre autres de l'étendue et de la pensée. Tous les corps qui se trouvent dans l'univers sont des modifications de cette substance en tant qu'étendue, et que les ames des hommes sont des modifications de cette substance en tant que pensée. Le tout cependant reste immobile, et ne perd rien de son essence pour quelques changements légers, rapides, momentanés. C'est ainsi qu'un homme ne cesse point d'être ce qu'il est en effet, soit qu'il veille, soit qu'il dorme, soit qu'il se repose nonchalamment, soit qu'il agisse avec vigueur. Écoutons ce que Bayle oppose à cette doctrine.

1°. Il est impossible que l'univers soit une substance unique; car tout ce qui est étendu a nécessairement des parties, et tout ce qui a des parties est composé: et comme les parties de l'étendue

ne subsistent point l'une dans l'autre, il faut nécessairement, ou que l'étendue en général ne soit pas une substance, ou que chaque partie de l'étendue soit une substance particulière et distincte de toutes les autres. Or, selon *Spinosa*, l'étendue en général est l'attribut d'une substance : d'un autre côté, il avoue avec les autres philosophes, que l'attribut d'une substance ne diffère point réellement de cette substance; d'où il faut conclure que chaque partie de l'étendue est une substance particulière : ce qui ruine les fondements de tout le système de cet auteur. Pour excuser cette absurdité, *Spinosa* ne saurait dire que l'étendue en général est distincte de la substance de Dieu; car s'il le disait, il enseignerait que cette substance est en elle-même non étendue; elle n'eût donc jamais pu acquérir les trois dimensions qu'en les créant, puisqu'il est visible que l'étendue ne peut sortir ou émaner d'un sujet non étendu, que par voie de création : or *Spinosa* ne croyait point que de rien on pût faire quelque chose. Il est encore visible qu'une substance non étendue de sa nature ne peut jamais devenir le sujet des trois dimensions : car comment serait-il possible de les placer sur ce point mathématique? elles subsisteraient donc sans un sujet, elles seraient donc une substance; de sorte que si cet auteur admettait une distinction réelle entre la substance de Dieu et l'étendue en général, il serait obligé de dire que Dieu serait

composé de deux substances distinctes l'une de l'autre, savoir de son être non étendu, et de l'étendue : le voilà donc obligé à reconnaître que l'étendue et Dieu ne sont que la même chose ; et comme d'ailleurs, dans ses principes, il n'y a qu'une substance dans l'univers, il faut qu'il enseigne que l'étendue est un être simple, et aussi exempt de composition que les points mathématiques ; mais n'est-ce pas se moquer du monde que de soutenir cela ? est-il plus évident que le nombre millénaire est composé de mille unités, qu'il est évident qu'un corps de cent pouces est composé de cent parties réellement dictinctes l'une de l'autre, qui ont chacune l'étendue d'un pouce ?

Pour se débarrasser d'une difficulté si pressante, *Spinosa* répond que l'étendue n'est pas composée de parties, mais de modifications. Mais a-t-il bien pu se promettre quelque avantage de ce changement de mot ? Qu'il évite tant qu'il voudra le nom de partie, qu'il substitue tant qu'il voudra celui de *modalité* ou *modification*, que fait cela à l'affaire ? Les idées que l'on attache au mot *partie* s'effaceront-elles ? ne les appliquera-t-on pas au mot *modification ?* les signes et les caractères de différence sont-ils moins réels, ou moins évidents, quand on divise la matière en modifications, que quand on la divise en parties ? Visions que tout cela : l'idée de la matière demeure toujours celle d'un être composé, celle

d'un amas de plusieurs substances. Voici de quoi bien prouver cela.

Les modalités sont des êtres qui ne peuvent exister sans la substance qu'elles modifient; il faut donc que la substance se trouve partout où il y a des modalités, il faut même qu'elle se multiplie à proportion que les modifications incompatibles entre elles se multiplient. Il est évident, nul Spinosiste ne le peut nier, que la figure carrée et la figure circulaire sont incompatibles dans le même morceau de cire; il faut donc nécessairement que la substance modifiée par la figure carrée ne soit pas la même substance que celle qui est modifiée par la figure ronde : autrement la figure carrée et la figure ronde se trouveraient en même temps dans un seul et même sujet : or cela est impossible.

2°. S'il est absurde de faire Dieu étendu, parce que c'est lui ôter sa simplicité, et le composer d'un nombre infini de parties, que dirons-nous, quand nous songerons que c'est le réduire à la condition de la nature la plus vile, en le faisant matériel, la matière étant le théâtre de toutes les corruptions et de tous les changements? Les Spinosistes soutiennent pourtant qu'elle ne souffre nulle division; mais ils soutiennent cela par la plus frivole et par la plus froide chicannerie qui puisse se voir. Afin que la matière fût divisée, disent-ils, il faudrait que l'une de ses por-

tions fût séparée des autres par des espaces vides : ce qui n'arrive jamais ; mais c'est très-mal définir la division. Nous sommes aussi réellement séparés de nos amis, lorsque l'intervalle qui nous sépare est occupé par d'autres hommes rangés de file, que s'il était plein de terre. On renverse donc et les idées et le langage, quand on nous soutient que la matière réduite en cendres et en fumée ne souffre point de séparation ?

3°. Nous allons voir des absurdités encore plus monstrueuses, en considérant le dieu de *Spinosa*, comme le sujet de toutes les modifications de la pensée : c'est déjà une grande difficulté que de concilier l'étendue et la pensée dans une seule substance ; et il ne s'agit point ici d'un alliage comme celui des métaux, ou comme celui de l'eau et du vin ; cela ne demande que la *juxtaposition* : mais l'alliage de la pensée et de l'étendue doit être une *identité*. Je suis sûr que si *Spinosa* avait trouvé un tel embarras dans une autre secte, il l'aurait jugée indigne de son attention ; mais il ne s'en est pas fait une affaire dans sa propre cause ; tant il est vrai que ceux qui censurent le plus dédaigneusement les pensées des autres sont fort indulgents envers eux-mêmes. Il se moquait sans doute du mystère de la Trinité, et il admirait qu'une infinité de gens osassent parler d'une nature formée de trois hypostases, lui qui, à proprement parler, donne à la nature divine au-

tant de personnes qu'il y a de gens sur la terre; il regardait comme des fous ceux qui, admettant la transsubstantiation, disent qu'un homme peut être tout à la fois en plusieurs lieux, vivre à Paris, être mort à Rome, etc., lui qui soutient que la substance étendue, unique et indivisible, est tout à la fois partout, ici froide, ailleurs chaude, ici triste, ailleurs gaie, etc.

S'il y a quelque chose de certain et d'incontestable dans les connaissances humaines, c'est cette proposition-ci : *On ne peut affirmer véritablement d'un même sujet, aux mêmes égards, et en même temps, deux termes qui sont opposés; par exemple, on ne peut pas dire sans mentir, Pierre se porte bien, Pierre est fort malade.* Les Spinosistes ruinent cette idée, et la justifient de telle sorte, qu'on ne sait plus où ils pourront prendre le caractère de la vérité : car si de telles propositions étaient fausses, il n'y en a point qu'on pût garantir pour vraies. Montrons que cet axiome est très-faux dans leur système, et posons d'abord pour maxime incontestable, que tous les titres que l'on donne à ce sujet, pour signifier ou tout ce qu'il fait, ou tout ce qu'il souffre, conviennent proprement et physiquement à la substance, et non pas à ses accidents. Quand nous disons le fer est dur, le fer est pesant, il s'enfonce dans l'eau; nous ne prétendons point dire que sa dureté est dure, que sa pesanteur est

pesante, etc.; ce langage serait très-impertinent: nous voulons dire que la substance étendue qui le compose, résiste, qu'elle pèse, qu'elle descend sous l'eau. De même, quand nous disons qu'un homme nie, affirme, se fâche, caresse, loue, etc., nous faisons tomber tous ces attributs sur la substance même de son ame, et non pas sur ses pensées, en tant qu'elles sont des accidents ou des modifications. S'il était donc vrai, comme le prétend *Spinosa*, que les hommes fussent des modalités de Dieu, on parlerait faussement quand on dirait: Pierre nie ceci, il veut ceci, il veut cela, il affirme une telle chose; car réellement, selon ce système, c'est Dieu qui nie, qui veut, qui affirme, et par conséquent toutes les dénominations qui résultent de toutes les pensées des hommes, tombent proprement et physiquement sur la substance de Dieu; d'où il s'ensuit que Dieu hait et aime, nie et affirme les mêmes choses, en même temps, et selon toutes les conditions requises, pour faire que la règle que nous avons rapportée touchant les termes opposés, soit fausse: car on ne saurait nier que selon toutes ces conditions prises en toute rigueur, certains hommes n'aiment et n'affirment, ce que d'autres hommes haïssent et nient. Passons plus avant: les termes contradictoires vouloir, et ne vouloir pas, conviennent, selon toutes ces conditions, en même temps, à différents hommes; il faut donc que, dans le sys-

tème de *Spinosa*, ils conviennent à cette substance unique et indivisible qu'on nomme Dieu. C'est donc Dieu qui forme en même temps l'acte de vouloir, et qui ne le forme pas à l'égard d'un même objet. On vérifie donc de lui deux termes contradictoires, ce qui est le renversement des premiers principes de la métaphysique : un cercle carré n'est pas plus une contradiction qu'une substance qui aime et hait en même temps le même objet : voilà ce que c'est que la fausse délicatesse. Notre homme ne pouvait souffrir les moindres obscurités, ni du péripatétisme, ni du judaïsme, ni du christianisme, et il embrassait de tout son cœur une hypothèse qui allie ensemble deux termes aussi opposés que la figure carrée et la circulaire, et qui fait qu'une infinité d'attributs discordants et incompatibles, et toute la variété et l'antipathie des pensées du genre humain se certifient tout à la fois, d'une seule et même substance très-simple et indivisible. On dit ordinairement, *quot capita, tot sensus*; mais, selon *Spinosa*, tous les sentiments de tous les hommes sont dans une seule tête. Rapporter simplement telles choses, c'est les réfuter.

4°. Mais si c'est physiquement parlant une absurdité prodigieuse, qu'un sujet simple et unique soit modifié en même temps par les pensées de tous les hommes, c'est une abomination exécrable quand on considère ceci du côté de la morale.

Quoi donc! l'être infini, l'être nécessaire, souverainement parfait, ne sera point ferme, constant, et immuable? que dis-je, immuable? il ne sera pas un moment le même; ses pensées se succéderont les unes aux autres, sans fin et sans cesse; la même bigarrure de passions et de sentiments ne se verra pas deux fois : cela est dur à digérer. Voici bien pis : cette mobilité continuelle gardera beaucoup d'uniformités en ce sens, que toujours, pour une bonne pensée, l'être infini en aura de mille sortes, d'extravagantes, d'impures, d'abominables; il produira en lui-même toutes les folies, toutes les rêveries, toutes les saletés, toutes les iniquités du genre humain; il en sera non seulement la cause efficiente, mais aussi le sujet passif; il se joindra avec elles par l'union la plus intime que l'on puisse concevoir : car c'est une union pénétrable, ou plutôt c'est une vraie identité, puisque le mode n'est point distinct réellement de la substance modifiée. Plusieurs grands philosophes ne pouvant comprendre qu'il soit compatible avec l'être souverainement bon, de souffrir que l'homme soit si méchant et si malheureux, ont supposé deux principes, l'un bon, et l'autre mauvais : et voici un philosophe qui trouve bon que Dieu soit bien lui-même et l'agent et le patient de tous les crimes, et de toutes les misères de l'homme. Que les hommes se haïssent les uns les autres, qu'ils s'entr'assassinent au coin d'un bois, qu'ils s'as-

semblent en corps d'armée pour s'entre-tuer, que les vainqueurs mangent quelquefois les vaincus : cela se comprend, parce qu'ils sont distincts les uns des autres; mais que les hommes n'étant que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse, et le même Dieu en nombre, qui se modifie en Turc, en se modifiant en Hongrois, il y ait des guerres et des batailles; c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les déréglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait jamais enfermées dans les Petites-Maisons. Ainsi, dans le système de *Spinosa*, tous ceux qui disent, *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemand, a tué Dieu modifié en dix mille Turcs*; et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci, *Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même, et se les refuse, il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaud.* Cela serait moins inconcevable, si *Spinosa* s'était représenté Dieu comme un assemblage de plusieurs parties distinctes; mais il l'a réduit à la plus parfaite simplicité, à l'unité de substance, à l'indivisibilité. Il débite donc les plus infâmes et les plus furieuses extravagances, et infiniment plus

ridicules que celles des poètes touchant les dieux du paganisme.

5°. Encore deux objections. Il y a eu des philosophes assez impies pour nier qu'il y eût un Dieu, mais ils n'ont point poussé leur extravagance jusqu'à dire, que s'il existait, il ne serait point une nature parfaitement heureuse. Les plus grands sceptiques de l'antiquité ont dit que tous les hommes ont une idée de Dieu, selon laquelle il est une nature vivante, heureuse, incorruptible, parfaite dans la félicité, et nullement susceptible de maux. C'était sans doute une extravagance qui tenait de la folie, que de ne pas réunir dans sa nature divine l'immortalité et le bonheur. Plutarque réfute très-bien cette absurdité des stoïques: mais quelque folle que fût cette rêverie des stoïciens, elle n'ôtait point aux dieux leur bonheur pendant la vie. Les Spinosistes sont peut-être les seuls qui aient réduit la divinité à la misère. Or, quelle misère? quelquefois si grande, qu'il se jette dans le désespoir, et qu'il s'anéantirait s'il le pouvait; il y tâche, il s'ôte tout ce qu'il peut s'ôter; il se pend, il se précipite ne pouvant plus supporter la tristesse affreuse qui le dévore. Ce ne sont point ici des déclamations, c'est un langage exact et philosophique; car si l'homme n'est qu'une modification, il ne fait rien: ce serait une phrase impertinente, boufonne, burlesque, que de

dire, *la joie est gaie, la tristesse est triste.* C'est une semblable phrase dans le système de *Spinosa* que d'affirmer *l'homme pense, l'homme s'afflige, l'homme se pend*, etc. Toutes ces propositions doivent être dites de la substance dont l'homme n'est que le mode. Comment a-t-on pu s'imaginer qu'une nature indépendante qui existe par elle-même et qui possède des perfections infinies, soit sujette à tous les malheurs du genre humain? Si quelque autre nature la contraignait à se donner du chagrin, à sentir de la douleur, on ne trouverait pas si étrange qu'elle employât son activité à se rendre malheureuse; on dirait, il faut bien qu'elle obéisse à une force majeure : c'est apparemment pour éviter un plus grand mal qu'elle se donne la gravelle, la colique, la fièvre chaude, la rage. Mais elle est seule dans l'univers, rien ne lui commande, rien ne l'exhorte, rien ne la prie. C'est sa propre nature, dit *Spinosa*, qui la porte à se donner elle-même en certaines circonstances un grand chagrin, et une douleur très-vive. Mais, lui répondrai-je, ne trouvez-vous pas quelque chose de monstrueux et d'inconcevable dans une telle fatalité?

Les raisons très-fortes qui combattent la doctrine que nos ames sont une portion de Dieu, ont encore plus de solidité contre *Spinosa*. On objecte à Pythagoras dans un ouvrage de Cicéron, qu'il résulte de cette doctrine trois faussetés évidentes;

1°. que la nature divine serait déchirée en pièces; 2°. qu'elle serait malheureuse autant de fois que les hommes; 3°. que l'esprit humain n'ignorerait aucune chose, puisqu'il serait Dieu.

6°. Je voudrais savoir à qui il en veut, quand il rejette certaines doctrines, et qu'il en propose d'autres. Veut-il apprendre des vérités? veut-il réfuter des erreurs? Mais est-il en droit de dire qu'il y a des erreurs? Les pensées des philosophes ordinaires, celles des juifs, celles des chrétiens ne sont-elles pas des modes de l'Être infini, aussi-bien que celles de son éthique? Ne sont-elles pas des réalités aussi nécessaires à la perfection de l'univers que toutes les spéculations? N'émanent-elles pas de la cause nécessaire? Comment donc ose-t-il prétendre qu'il y a là quelque chose à rectifier? En second lieu, ne prétend-il pas que la nature dont elles sont les modalités, agit nécessairement, qu'elle va toujours son grand chemin, qu'elle ne peut ni se détourner, ni s'arrêter, ni qu'étant unique dans l'univers, aucune cause extérieure ne l'arrêtera jamais, ni le redressera? Il n'y a donc rien de plus inutile que les leçons de ce philosophe? C'est bien à lui, qui n'est qu'une modification de substance, à prescrire à l'Être infini ce qu'il faut faire! Cet être l'entendra-t-il? Et s'il l'entendait, pourrait-il en profiter? N'agit-il pas toujours selon toute l'étendue de ses forces, sans savoir ni où il va, ni ce qu'il fait? Un homme

comme *Spinosa* se tiendrait en repos, s'il raisonnait bien. S'il est possible qu'un tel dogme s'établisse, dirait-il, la nécessité de la nature l'établira sans mon ouvrage; s'il n'est pas possible, tous mes écrits n'y feront rien.

Le système de *Spinosa* choque si visiblement la raison, que ses plus grands admirateurs reconnaissent que s'il avait enseigné les dogmes dont on l'accuse, il serait digne d'exécration; mais ils prétendent qu'on ne l'a pas entendu. Leurs apologies, loin de le disculper, font voir clairement que les adversaires de *Spinosa* l'ont tellement confondu et abîmé, qu'il ne leur reste d'autre moyen de leur répliquer que celui dont les Jansénistes se sont servis contre les Jésuites, qui est de dire que son sentiment n'est pas tel qu'on le suppose : voilà à quoi se réduisent ses apologistes. Afin donc qu'on voie que personne ne saurait disputer à ses adversaires l'honneur du triomphe, il suffit de considérer qu'il a enseigné effectivement ce qu'on lui impute, et qu'il s'est contredit grossièrement et n'a su ce qu'il voulait. On lui fait un crime d'avoir dit que tous les êtres particuliers sont des modifications de Dieu. Il est manifeste que c'est sa doctrine, puisque sa proposition XIVe est celle-ci, *præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*, et qu'il assure dans la XVe, *quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo neque esse neque concipi potest;* ce qu'il

prouve par la raison que tout est mode ou substance, et que les modes ne peuvent exister ni être conçus sans la substance. Quand donc un apologiste de *Spinosa* parle de cette manière, s'il était vrai que *Spinosa* eût enseigné que tous les êtres particuliers sont des modes de la substance divine, la victoire de ses adversaires serait complète, et je ne voudrais pas la leur contester; je ne leur conteste que le fait, je ne crois pas que la doctrine qu'ils ont réfutée soit dans son livre. Quand, dis-je, un apologiste parle de la sorte, que lui manque-t-il? qu'un aveu formel de la défaite de son héros; car évidemment le dogme en question est dans la morale de *Spinosa*.

Il ne faut pas oublier que cet impie n'a point méconnu les dépendances inévitables de son système, car il s'est moqué de l'apparition des esprits, et il n'y a point de philosophie qui ait moins droit de la nier : il doit reconnaître que tout pense dans la nature, et que l'homme n'est point la plus éclairée et la plus intelligente des modifications de l'univers : il doit donc admettre des démons. Quand on suppose qu'un esprit souverainement parfait a tiré les créatures du sein du néant, sans y être déterminé par sa nature, mais par un choix libre de son bon plaisir, on peut nier qu'il y ait des anges. Si vous demandez pourquoi un tel créateur n'a point produit d'autres esprits que l'ame de l'homme, on vous ré-

pondra, tel a été son bon plaisir, *stat pro ratione voluntas* : vous ne pourrez opposer rien de raisonnable à cette réponse ; à moins que vous ne prouviez le fait, c'est-à-dire qu'il y a des anges. Mais quand on suppose que le Créateur n'a point agi librement, et qu'il a épuisé sans choix ni règle toute l'étendue de sa puissance, et que d'ailleurs la pensée est l'un de ses attributs, on est ridicule si l'on soutient qu'il n'y a pas de démons. On doit croire que la pensée du Créateur s'est modifiée non seulement dans le corps des hommes, mais aussi par tout l'univers, et qu'outre les animaux que nous connaissons, il y en a une infinité que nous ne connaissons pas, et qui nous surpassent en lumières et en malice, autant que nous surpassons, à cet égard, les chiens et les bœufs. Car ce serait la chose du monde la moins raisonnable que d'aller s'imaginer que l'esprit de l'homme est la modification la plus parfaite qu'un être infini, agissant selon toute l'étendue de ses forces, a pu produire. Nous ne concevons nulle liaison naturelle entre l'entendement et le cerveau, c'est pourquoi nous devons croire qu'une créature sans cerveau est aussi capable de penser qu'une créature organisée comme nous le sommes. Qu'est-ce donc qui a pu porter *Spinosa* à nier ce que l'on dit des esprits? Pourquoi a-t-il cru qu'il n'y a rien dans le monde qui soit capable d'exciter dans notre machine la vue d'un spectre, de faire du

bruit dans une chambre, et de causer tous les phénomènes magiques dont les livres font mention? Est-ce qu'il a cru que, pour produire ces effets, il faudrait avoir un corps aussi massif que celui de l'homme, et qu'en ce cas-là les démons ne pourraient pas subsister en l'air, ni entrer dans nos maisons, ni se dérober à nos yeux? Mais cette pensée serait ridicule : la masse de chair dont nous sommes composés est moins une aide qu'un obstacle à l'esprit et à la force : j'entends la force médiate, ou la faculté d'appliquer les instruments les plus propres à la production des grands effets. C'est de cette faculté que naissent les actions les plus surprenantes de l'homme; mille et mille exemples le font voir. Un ingénieur, petit comme un nain, maigre, pâle, fait plus de choses que n'en feraient deux mille sauvages plus forts que Milon. Une machine animée plus petite dix mille fois qu'une fourmi, pourrait être plus capable de produire de grands effets qu'un éléphant : elle pourrait découvrir les parties insensibles des animaux et des plantes, et s'aller placer sur le siége des premiers ressorts de notre cerveau, et y ouvrir des valvules, dont l'effet serait que nous vissions des fantômes et entendissions du bruit. Si les médecins connaissaient les premières fibres et les premières combinaisons des parties dans les végétaux, dans les minéraux, dans les animaux, ils connaîtraient aussi les instruments propres à

les déranger, et ils pourraient appliquer ces instruments comme il serait nécessaire pour produire de nouveaux arrangements qui convertiraient les bonnes viandes en poison, et les poisons en bonnes viandes. De tels médecins seraient sans comparaison plus habiles qu'Hippocrate; et s'ils étaient assez petits pour entrer dans le cerveau et dans les viscères, ils guériraient qui ils voudraient, et ils causeraient aussi quand ils voudraient les plus étranges maladies qui se puissent voir. Tout se réduit à cette question; est-il possible qu'une modification invisible ait plus de lumières que l'homme et plus de méchanceté? Si *Spinosa* prend la négative, il ignore les conséquences de son hypothèse et se conduit témérairement et sans principes.

S'il eût raisonné conséquemment, il n'eût pas aussi traité de chimérique la peur des enfers. Qu'on croie tant qu'on voudra que cet univers n'est point l'ouvrage de Dieu, et qu'il n'est point dirigé par une nature simple, spirituelle et distincte de tous les corps, il faut pour le moins que l'on avoue qu'il y a certaines choses qui ont de l'intelligence et des volontés, et qui sont jalouses de leur pouvoir, qui exercent leur autorité sur les autres, qui leur commandent ceci ou cela, qui les châtient, qui les maltraitent, qui se vengent sévèrement. La terre n'est-elle pas pleine de ces sortes de choses? chaque homme ne le sait-il pas par expérience? De s'imaginer que

tous les êtres de cette nature se soient trouvés précisément sur la terre, qui n'est qu'un point en comparaison de ce monde, c'est assurément une pensée tout-à-fait déraisonnable. La raison, l'esprit, l'ambition, la haine, seraient plutôt sur la terre que partout ailleurs. Pourquoi cela? En pourrait-on donner une cause bonne ou mauvaise? Je ne le crois pas. Nos yeux nous portent à être persuadés que ces espaces immenses que nous appelons le *ciel*, où il se fait des mouvements si rapides et si actifs, sont aussi capables que la terre de former des hommes, et aussi dignes que la terre d'être partagés en plusieurs dominations. Nous ne savons pas ce qui s'y passe; mais si nous ne consultons que la raison, il nous faudra croire qu'il est très-probable, ou du moins possible, qu'il s'y trouve des êtres puissants qui étendent leur empire, aussi-bien que leur lumière sur notre monde. Nous sommes peut-être une portion de leur seigneurie : ils font des lois, ils nous les révèlent par les lumières de la conscience, et ils se fâchent violemment contre ceux qui les transgressent. Il suffit que cela soit possible pour jeter dans l'inquiétude les athées, et il n'y a qu'un bon moyen de ne rien craindre, c'est de croire la mortalité de l'ame. On échapperait par-là à la colère de ces esprits; mais autrement ils pourraient être plus redoutables que Dieu lui-même. En mourant, on pourrait tomber sous le pouvoir

de quelque maître farouche; c'est en vain qu'ils espéreraient d'en être quittes pour quelques années de tourment. Une nature bornée peut n'avoir aucune sorte de perfection morale, ne suivre que son caprice et sa passion dans les peines qu'elle inflige. Elle peut bien ressembler à nos Phalaris et à nos Néron, gens capables de laisser leur ennemi dans un cachot éternellement, s'ils avaient pu posséder une autorité éternelle. Espérera-t-on que les êtres malfaisants ne dureront pas toujours? Mais combien y a-t-il d'athées qui prétendent que le soleil n'a jamais eu de commencement, et qu'il n'aura point de fin?

Pour appliquer tout ceci à un spinosiste, souvenons-nous qu'il est obligé, par son principe, à reconnaître l'immortalité de l'ame, car il se regarde comme la modalité d'un être essentiellement pensant; souvenons-nous qu'il ne peut nier qu'il n'y ait des modalités qui se fâchent contre les autres, qui les mettent à la gêne, à la question, qui font durer leurs tourments autant qu'elles peuvent, qui les envoient aux galères pour toute leur vie, et qui feraient durer ce supplice éternellement si la mort n'y mettait ordre de part et d'autre. Tibère et Caligula, monstres affamés de carnage, en sont des exemples illustres. Souvenons-nous qu'un spinosiste se rend ridicule, s'il n'avoue que tout l'univers est rempli de modalités ambitieuses, chagrines, jalouses, cruelles. Souve-

nons-nous enfin que l'essence des modalités humaines ne consiste pas à porter de grosses pièces de chair. Socrate était Socrate le jour de sa conception ou peu après; tout ce qu'il avait en ce temps-là peut subsister en son entier après qu'une maladie mortelle a fait cesser la circulation du sang et le mouvement du cœur dans la matière dont il s'était agrandi : il est donc après sa mort la même modalité qu'il était pendant sa vie, à ne considérer que l'essentiel de sa personne. Il n'échappa donc point par la mort à la justice, ou au caprice de ses persécuteurs invisibles. Ils peuvent le suivre partout où il ira, et le maltraiter sous les formes visibles qu'il pourra acquérir.

M. Bayle, appliqué sans cesse à faire voir l'inexactitude des idées des partisans de *Spinosa*, prétend que toutes leurs disputes sur les miracles ne sont qu'un misérable jeu de mots, et qu'ils ignorent les conséquences de leur système, s'ils en nient la possibilité. Pour faire voir, dit-il, leur mauvaise foi et leurs illusions sur cette matière, il suffit de dire que quand ils rejettent la possibilité des miracles, ils allèguent cette raison, c'est que Dieu et la nature sont le même être : de sorte que si Dieu faisait quelque chose contre les lois de la nature, il ferait quelque chose contre lui-même; ce qui est impossible. Parlez nettement et sans équivoque, dites que les lois de la nature n'ayant pas été faites par un législateur libre, et qui con-

nut ce qu'il faisait, mais étant l'action d'une cause aveugle et nécessaire, rien ne peut arriver qui soit contraire à ces lois. Vous alléguerez alors, contre les miracles, votre propre thèse : ce sera la pétition du principe, mais au moins vous parlerez rondement. Tirons-les de cette généralité; demandons-leur ce qu'ils pensent des miracles rapportés dans l'Écriture; ils en nieront absolument tout ce qu'ils n'en pourront pas attribuer à quelque tour de souplesse. Laissons-leur le front d'airain qu'il faut avoir pour s'inscrire en faux contre des faits de cette nature, attaquons-les par leurs principes. Ne dites-vous pas que la puissance de la nature est infinie? et le serait-elle s'il n'y avait rien dans l'univers qui pût redonner la vie à un homme mort? le serait-elle s'il n'y avait qu'un seul moyen de former des hommes, celui de la génération ordinaire? Ne dites pas que la connaissance de la nature est infinie. Vous niez cet entendement divin, où, selon nous, la connaissance de tous les êtres possibles est réunie; mais en dispersant la connaissance, vous ne niez point son infinité. Vous devez donc dire que la nature connaît toutes choses, à peu près comme nous disons que l'homme entend toutes les langues. Un seul homme ne les entend pas toutes, mais les uns entendent celle-ci et les autres celle-là. Pouvez-vous nier que l'univers ne contienne rien qui connaisse la construction de notre corps? Si

cela était, vous tomberiez en contradiction, vous ne reconnaîtriez plus que la connaissance de Dieu fût partagée en une infinité de manières : l'artifice de nos organes ne lui serait point connu. Avouez donc, si vous voulez raisonner conséquemment, qu'il y a quelque modification qui le connaît; avouez qu'il est très-possible à la nature de ressusciter un mort, et que votre maître confondait lui-même ses idées, ignorait les suites de son principe lorsqu'il disait, que s'il eût pu se persuader la résurrection du Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système, il aurait embrassé sans répugnance la foi ordinaire des chrétiens. Cela suffit pour prouver à ces gens-là qu'ils démentent leurs hypothèses lorsqu'ils nient la possibilité des miracles, je veux dire, afin d'ôter toute équivoque, la possibilité des événements racontés dans l'Écriture.

Plusieurs personnes ont prétendu que M. Bayle n'avait nullement compris la doctrine de *Spinosa*, ce qui doit paraître bien étrange d'un esprit aussi subtil et aussi pénétrant. M. Bayle a prouvé, mais aux dépens de ce système, qu'il l'avait parfaitement compris. Il lui a porté de nouveaux coups que n'ont pu parer les *spinosistes*. Voici comme il raisonne. J'attribue à *Spinosa* d'avoir enseigné : 1°. qu'il n'y a qu'une substance dans l'univers; 2°. que cette substance est Dieu; 3°. que tous les êtres particuliers, le soleil, la lune, les

plantes, les bêtes, les hommes, leurs mouvements, leurs idées, leurs imaginations, leurs desirs, sont des modifications de Dieu. Je demande présentement aux spinosistes, votre maître a-t-il enseigné cela, ou ne l'a-t-il pas enseigné? S'il l'a enseigné, on ne peut point dire que mes objections aient le défaut qu'on nomme *ignoratio elenchi*, ignorance de l'état de la question; car elles supposent que telle a été sa doctrine, et ne l'attaquent que sur ce pied-là. Je suis donc hors d'affaire, et l'on se trompe toutes les fois que l'on débite que j'ai réfuté ce que je n'ai pas compris. Si vous dites que *Spinosa* n'a point enseigné les trois doctrines ci-dessus articulées, je vous demande, pourquoi donc s'exprimait-il comme ceux qui auraient eu la plus forte passion de persuader au lecteur qu'ils enseignaient ces trois choses? Est-il beau et louable de se servir du style commun, sans attacher aux paroles les mêmes idées que les autres hommes, et sans avertir du sens nouveau auquel on les prend? Mais pour discuter un peu ceci, cherchons où peut être la méprise. Ce n'est pas à l'égard du mot *substance* que je me serai abusé; car je n'ai point combattu le sentiment de *Spinosa* sur ce point-là : je lui ai laissé passer ce qu'il suppose que, pour mériter le nom de substance, il faut être indépendant de toute cause, ou exister par soi-même éternellement, nécessairement. Je ne pense pas que j'aie pu m'a-

buser en lui imputant de dire, qu'il n'y a que Dieu qui ait la nature de substance. S'il y avait donc de l'abus dans mes objections, il consisterait uniquement en ce que j'aurais entendu, par *modalités, modifications, modes*, ce que *Spinosa* n'a point voulu signifier par ces mots-là; mais, encore un coup, si je m'y étais abusé, ce serait sa faute. J'ai pris ces termes comme on les a toujours entendus. La doctrine générale des philosophes est que l'idée d'être contient sous soi immédiatement deux espèces, la substance et l'accident, et que la substance subsiste par elle-même, *ens per se subsistens*, et que l'accident subsiste dans un autre être, *ens in alio*. Or, subsister par soi, dans leurs idées, c'est ne dépendre que de quelque sujet d'inhésion; et comme cela convient, selon eux, à la matière, aux anges, à l'ame de l'homme, ils admettent deux sortes de substance, l'une incréée, l'autre créée, et ils subdivisent en deux espèces la substance créée; l'une de ces deux espèces est la matière, l'autre est notre ame. Pour ce qui regarde l'accident, il dépend si essentiellement de son sujet d'inhésion, qu'il ne saurait subsister sans lui; c'est son caractère spécifique. Descartes l'a toujours ainsi entendu. Or, puisque *Spinosa* avait été grand cartésien, la raison veut que l'on croie qu'il a donné à ces termes-là le même sens que Descartes. Si cela est, il n'entend par modification de substance, qu'une façon d'être

qui a la même relation à la substance, par la figure, le mouvement, le repos, la situation, etc. à la matière; que la douleur, l'affirmation, l'amour, etc. à l'ame de l'homme; car voilà ce que les cartésiens appellent *modes*. Mais en supposant une fois que la substance est ce qui existe de soi, indépendamment de toute cause efficiente, il n'a pas dû dire que la matière, ni que les hommes fussent des substances; et puisque, selon la doctrine commune, il ne divisait l'être qu'en deux espèces, savoir, en substance et en modification de substance, il a dû dire que la matière et que l'ame des hommes n'étaient que des modifications de substance, qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'univers, et que cette substance est Dieu. Il ne sera plus question que de savoir s'il subdivise en deux espèces la modification de substance. En cas qu'il se serve de cette subdivision, et qu'il veuille que l'une de ces deux espèces soit ce que les cartésiens et les autres philosophes chrétiens nomment *substance créée*, et que l'autre espèce soit ce qu'ils nomment *accident* ou *mode*, il n'y aura plus qu'une dispute de mots entre lui et eux, et il sera très-aisé de ramener à l'orthodoxie tout son système, et de faire évanouir toute sa secte; car on ne veut être spinosiste qu'à cause qu'on croit qu'il a renversé de fond en comble le système des chrétiens, et l'existence d'un Dieu immatériel et gouvernant toutes choses avec une

souveraine liberté. D'où nous pouvons conclure, en passant, que les Spinosistes et leurs adversaires s'accordent parfaitement bien dans le sens du mot *modification de substance*. Ils croient les uns et les autres que *Spinosa* ne s'en est servi que pour désigner un être qui a la même nature que ce que les Cartésiens appellent *mode*, et qu'il n'a jamais entendu par ce mot-là un être qui eût les propriétés ou la nature de ce que nous appelons *substance créée*.

Si l'on veut toucher la question au vif, voici comme on doit raisonner avec un Spinosiste. Le vrai et le propre caractère de la modification convient-il à la matière par rapport à Dieu, ou ne lui convient-il point? Avant de me répondre, attendez que je vous explique, par des exemples, ce que c'est que le caractère propre de la modification. C'est d'être dans un sujet de la manière que le mouvement est dans le corps et la pensée dans l'ame de l'homme. Il ne suffit pas, pour être une modification de la substance divine, de subsister dans l'immensité de Dieu, d'en être pénétré, entouré de toutes parts, d'exister par la vertu de Dieu, de ne pouvoir exister ni sans lui, ni hors de lui; il faut, de plus, que la substance divine soit le sujet d'inhérence d'une chose, tout comme selon l'opinion commune l'ame humaine est le sujet d'inhérence du sentiment et de la douleur, et le corps le sujet d'inhérence du mouve-

ment, du repos et de la figure. Répondez présentement; et si vous dites que, selon *Spinosa*, la substance de Dieu n'est pas de cette manière, le sujet d'inhérence de cette étendue, ni du mouvement, ni des pensées humaines; je vous avouerai que vous en faites un philosophe orthodoxe qui n'a nullement mérité qu'on lui fît les objections qu'on lui a faites, et qui méritait seulement qu'on lui reprochât de s'être fort tourmenté pour embarrasser une doctrine que tout le monde savait, et pour forger un nouveau système qui n'était bâti que sur l'équivoque d'un mot. Si vous dites qu'il a prétendu que la substance divine est le sujet d'inhérence de la matière et de toutes les diversités de l'étendue et de la pensée, au même sens que, selon Descartes, l'étendue est le sujet d'inhérence du mouvement, l'ame de l'homme est le sujet d'inhérence des sensations et des passions; j'ai tout ce que je demande, c'est ainsi que j'ai entendu *Spinosa*, c'est là-dessus que toutes mes objections sont fondées.

Le précis de tout ceci est une question de fait touchant le vrai sens du mot *modification* dans le système de *Spinosa*. Le faut-il prendre pour la même chose qu'une substance créée, ou le faut-il prendre au sens qu'il a dans le système de M. Descartes? Je crois que le bon parti est le dernier, car dans l'autre sens *Spinosa* aurait reconnu des créatures distinctes de la substance divine, qui

eussent été faites ou de rien ou d'une matière distincte de Dieu. Or il serait facile de prouver, par un grand nombre de passages de ses livres, qu'il n'admet ni l'une ni l'autre de ces deux choses. L'étendue, selon lui, est un attribut de Dieu. Il s'ensuit de là que Dieu essentiellement, éternellement, nécessairement, est une substance étendue, et que l'étendue lui est aussi propre que l'existence; d'où il résulte que les diversités particulières de l'étendue, qui sont le soleil, la terre, les arbres, les corps des bêtes, les corps des hommes sont en Dieu, comme les philosophes de l'école supposent qu'elles sont dans la matière première. Or si ces philosophes supposaient que la matière première est une substance simple et parfaitement unique, ils concluraient que le soleil et la terre sont réellement la même substance. Il faut donc que *Spinosa* conclue la même chose. S'il ne disait pas que le soleil est composé de l'étendue de Dieu, il faudrait qu'il avouât que l'étendue du soleil a été faite de rien; mais il nie la création : il est donc obligé de dire que la substance de Dieu est la cause matérielle du soleil, ce qui compose le soleil, *subjectum ex quo;* et par conséquent que le soleil n'est pas distingué de Dieu, que c'est Dieu lui-même, et Dieu tout entier, puisque, selon lui, Dieu n'est point un être composé de parties. Supposons pour un moment qu'une masse d'or ait la force de se con-

vertir en assiettes, en plats, en chandeliers, en écuelles, etc., elle ne sera point distincte de ces assiettes et de ces plats : et si l'on ajoute qu'elle est une masse simple et non composée de parties, il sera certain qu'elle est toute dans chaque assiette et dans chaque chandelier; car si elle n'y était point toute, elle se serait partagée en diverses pièces; elle serait donc composée de parties, ce qui est contre la supposition. Alors ces propositions réciproques ou convertibles seraient véritables, *le chandelier est la masse d'or, la masse d'or est le chandelier*. Voilà l'image du dieu de *Spinosa;* il a la force de se changer ou de se modifier en terre, en lune, en mer, en arbre, etc., et il est absolument un, et sans nulle composition de parties. Il est donc vrai qu'on peut assurer que la terre est Dieu, que la lune est Dieu, que la terre est Dieu tout entier, que la lune l'est aussi, que Dieu est la terre, que Dieu tout entier est la lune.

On ne peut trouver que ces trois manières, selon lesquelles les modifications de *Spinosa* soient en Dieu; mais aucune de ces manières n'est ce que les autres philosophes disent de la substance créée. Elle est en Dieu, disent-ils, comme dans sa cause efficiente, et par conséquent elle est distincte de Dieu réellement et totalement. Mais, selon *Spinosa*, les créatures sont en Dieu, ou comme l'effet dans la cause matérielle, ou comme l'accident dans son sujet d'inhésion, ou comme la

forme du chandelier dans l'étain dont on le compose. Le soleil, la lune, les arbres en tant que ce sont des choses à trois dimensions, sont en Dieu comme dans la cause materielle dont leur étendue est composée : il y a donc identité entre Dieu et le soleil, etc. Les mêmes arbres, en tant qu'ils ont une forme qui les distingue des pierres, sont en Dieu, comme la forme du chandelier est dans l'étain. Être chandelier n'est qu'une manière d'être de l'étain. Le mouvement des corps et les pensées des hommes sont en Dieu, comme les accidents des péripatéticiens sont dans la substance créée. Ce sont des entités inhérentes à leur sujet, et qui n'en sont point composées, et qui n'en font point partie.

Un apologiste de *Spinosa* soutient que ce philosophe n'attribue point à Dieu l'étendue corporelle, mais seulement une étendue intelligible, et qui n'est point imaginable. Mais si l'étendue des corps que nous voyons et que nous imaginons, n'est point l'étendue de Dieu, d'où est-elle venue, comment a-t-elle été faite? Si elle a été produite de rien, *Spinosa* est orthodoxe, son système devient nul. Si elle a été produite de l'étendue intelligible de Dieu, c'est encore une vraie création, car l'étendue intelligible n'étant qu'une idée, et n'ayant point réellement les trois dimensions, ne peut point fournir l'étoffe ou la matière de l'étendue formellement existante hors de l'entendement. Outre que si l'on distingue deux espèces

d'étendue, l'une intelligible, qui appartient à Dieu, l'autre imaginable, qui appartient aux corps, il faudra aussi admettre deux sujets de ces étendues distincts l'un de l'autre, et alors l'unité de substance est renversée, tout l'édifice de *Spinosa* s'en va par terre.

M. Bayle, comme on peut le voir par tout ce que nous avons dit, s'est principalement attaché à la supposition que l'étendue n'est pas un être composé, mais une substance unique en nombre. La raison qu'il en donne, c'est que les Spinosistes témoignent que ce n'est pas là en quoi consistent les difficultés. Ils croient qu'on les embarrasse beaucoup plus, lorsqu'on leur demande comment la pensée et l'étendue se peuvent unir dans une même substance. Il y a quelque bizarrerie là-dedans; car s'il est certain par les notions de notre esprit que l'étendue et la pensée n'ont aucune affinité l'une avec l'autre, il est encore plus évident que l'étendue est composée de parties réellement distinctes l'une de l'autre, et néanmoins ils comprennent mieux la première difficulté que la seconde, et ils traitent celle-ci de bagatelle en comparaison de l'autre. M. Bayle les ayant si bien battus par l'endroit de leur système, qu'ils pensaient n'avoir pas besoin d'être secouru, comment repousseront-ils les attaques aux endroits faibles? Ce qui doit surprendre, c'est que *Spinosa* respectant si peu la raison et l'évidence, ait eu des

partisans et des sectateurs de son système. C'est sa méthode spécieuse qui les a trompés, et non pas, comme il arrive quelquefois, un éclat de principes séduisants. Ils ont cru que celui qui employait la géométrie, qui procédait par axiomes, par définitions, par théorèmes et par lemmes, suivait trop bien la marche de la vérité, pour ne trouver que l'erreur au lieu d'elle. Ils ont jugé du fond sur les apparences, décision précipitée qu'inspire notre paresse. Ils n'ont pas vu que ces axiomes n'étaient que des propositions très-vagues, très-incertaines, que ces définitions étaient inexactes, bizarres et défectueuses, que leur chef allait enfin au milieu des paralogismes où sa présomption et ses fantaisies le conduisaient.

Le premier point d'égarement, qui est la source de l'erreur, se trouve dans la définition que *Spinosa* donne de la substance. « J'entends par la « substance, dit-il, ce qui est en soi et est conçu « par soi-même, c'est-à-dire, ce dont la concep- « tion n'a pas besoin de la conception d'une autre « chose dont elle doive être formée. » Cette définition est captieuse, car elle peut recevoir un sens vrai et faux : ou *Spinosa* définit la substance par rapport aux accidents, ou par rapport à l'existence; or de quelque manière qu'il la définisse, sa définition est fausse, ou du moins lui devient inutile. Car 1°. s'il définit la substance par rapport aux accidents, on pourra conclure de cette

définition que la substance est un être qui subsiste par lui-même indépendamment d'un sujet d'inhésion. Or *Spinosa* ne peut faire servir une telle définition à démontrer qu'il n'y a dans le monde qu'une seule et unique substance. Il est évident que les arbres, les pierres, les anges, les hommes existent indépendamment d'un sujet d'inhérence. 2°. Si *Spinosa* définit la substance par rapport à l'existence, sa définition est encore fausse. Cette définition bien entendue, signifie que la substance est une chose, dont l'idée ne dépend point d'une autre idée, et qui ne suppose rien qui l'ait formée, mais renferme une existence nécessaire; or cette définition est fausse, car ou *Spinosa* veut dire par ce langage mystérieux, que l'idée même de la substance, autrement l'essence et la définition de la substance, est indépendante de toute cause, ou bien que la substance existante subsiste tellement par elle-même qu'elle ne peut dépendre d'aucune cause. Le premier sens est trop ridicule, et d'ailleurs trop inutile à *Spinosa*, pour croire qu'il l'ait eu dans l'esprit; car ce sens se réduirait à dire, que la définition de la substance ne peut produire une autre définition de substance, ce qui est absurde et impertinent. Quelque peu conséquent que soit *Spinosa*, je ne croirai jamais qu'il emploie une telle définition de la substance pour prouver qu'une substance n'en peut produire une autre, comme si cela était impossible, sous pré-

texte qu'une définition de substance ne peut produire une autre définition de substance. Il faut donc que *Spinosa*, par sa définition entortillée de la substance, ait voulu dire que la substance existe tellement par elle-même, qu'elle ne peut dépendre d'aucune cause. Or c'est cette définition que tous les philosophes attaquent. Ils vous diront bien que la définition de la substance est simple et indivisible, surtout si on la considère par opposition au néant; mais ils vous nieront qu'il n'y ait qu'une substance. Autre chose est de dire qu'il n'y a qu'une seule définition de substance, et autre chose, qu'il n'y a qu'une substance.

En mettant à part les idées de la métaphysique, et ces noms d'*essence*, d'*existence*, de *substance*, qui n'ont aucune distinction réelle entre elles, mais seulement dans les diverses conceptions de l'entendement, il faudra, pour parler plus intelligiblement et plus humainement, dire, que puisqu'il y a deux sortes d'existences, l'une nécessaire, et l'autre contingente, il y a aussi de toute nécessité deux sortes de substances, l'une qui existe nécessairement, et qui est Dieu, et l'autre qui n'a qu'une existence empruntée de ce premier être, et de laquelle elle ne jouit que par sa vertu, qui sont les créatures. La définition de *Spinosa* ne vaut donc rien du tout; elle confond ce qui doit être nécessairement distingué, l'essence, qu'il nomme *substance*, avec l'existence. La définition

qu'il apporte pour prouver qu'une substance n'en peut produire une autre, est aussi ridicule que ce raisonnement qu'on ferait pour prouver qu'un homme est un cercle. Par homme, j'entends une figure ronde; or le cercle est une figure ronde, donc l'homme est un cercle. Car voici comme raisonne *Spinosa*: il me plaît d'entendre par substance ce qui n'a point de cause; or ce qui est produit par un autre a une cause, donc une substance ne peut être produite par une autre substance.

La définition qu'il donne du fini et de l'infini n'est pas plus heureuse. Une chose est finie, selon lui, quand elle peut être terminée par une chose de la même nature. Ainsi un corps est dit *fini*, parce que nous en concevons un plus grand que lui; ainsi la pensée est terminée par une autre pensée. Mais le corps n'est point terminé par la pensée, ainsi que la pensée ne l'est point par le corps. On peut supposer deux sujets différents, dont l'un ait une connaissance infinie d'un objet, et l'autre n'en ait qu'une connaissance finie. La connaissance infinie du premier ne donne point l'exclusion à la connaissance finie du second. De ce qu'un être connaît toutes les propriétés et tous les rapports d'une chose, ce n'est pas une raison pour qu'un autre n'en puisse du moins saisir quelques rapports et quelques propriétés. Mais, dira *Spinosa*, les degrés de connaissance qui se trouvent dans l'être fini, n'étant point ajoutés à

cette connaissance que nous supposons infinie, elle ne peut pas l'être. Pour répondre à cette objection, qui n'est qu'une pure équivoque, je demande, si les degrés de la connaissance finie ne se trouvent pas dans la connaissance infinie, on ne saurait le nier. Ce ne serait pas à la vérité les mêmes degrés numériques, mais ce seraient les mêmes spécifiquement, c'est-à-dire qu'ils seront semblables. Or il n'en faut pas davantage pour la connaissance infinie. Quant aux degrés infinis dont elle est composée, on ajouterait encore tous les degrés qui se trouvent épars et désunis dans toutes les connaissances finies, elle n'en deviendrait pas plus parfaite ni plus étendue. Si j'avais précisément le même fonds de connaissances que vous sur quelque objet, en deviendrais-je plus habile et mes lumières plus étendues, parce qu'on ajouterait vos connaissances numériques à celles que je possède déjà? Vos connaissances étant absolument semblables aux miennes, cette répétition de la même science ne me rendrait pas plus savant. Donc une connaissance infinie n'exige point les degrés finis des autres connaissances; donc une chose n'est pas précisément finie, parce qu'il existe d'autres êtres de la même nature.

Ses raisonnements sur l'infini ne sont pas plus justes. Il appelle *infini*, ce dont on ne peut rien nier, et ce qui renferme en soi formellement toutes les réalités possibles. Si on lui passe cette défini-

tion, il est clair qu'il lui sera aisé de prouver qu'il n'y a dans le monde qu'une substance unique, et que cette substance est Dieu, et que toutes les choses sont les modes de cette substance. Mais comme il n'a pas prouvé cette définition, tout ce qu'il bâtit dessus n'a qu'un fondement ruineux. Pour que Dieu soit infini, il n'est pas nécessaire qu'il renferme en lui toutes les réalités possibles qui sont finies et bornées, mais seulement les réalités et perfections possibles qui sont immenses et infinies : ou, si l'on veut, pour parler le langage ordinaire de l'école, qu'il renferme éminemment toutes les réalités et les perfections possibles; c'est-à-dire que toutes les perfections et réalités qui se rencontrent dans les individus de chaque être que Dieu peut former, se trouvent en lui dans un degré éminent et souverain : d'où il ne s'ensuit pas que la substance de Dieu renferme la substance des individus sortis de ses mains.

Les axiomes de *Spinosa* ne sont pas moins faux et captieux que ses définitions : choisissons ces deux qui sont les principaux : *La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause, et la renferme nécessairement : Des choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent servir à se faire connaître mutuellement.* On sent tout d'un coup le captieux de ces deux axiomes; et pour commencer par le premier, voici comme je raisonne. On peut considérer l'effet de deux manières, en

tant qu'il est formellement un effet; ou matériellement, c'est-à-dire, tout simplement, en tant qu'il est en lui-même. Il est vrai que l'effet considéré formellement comme effet ne peut être connu separément de la cause, selon cet axiôme des écoles, *correlata sunt simul cognitione*. Mais si vous prenez l'effet en lui-même, il peut être connu par lui-même. L'axiome de *Spinosa* est donc captieux, en ce qu'il ne distingue pas entre les différentes manières dont on peut envisager l'effet. D'ailleurs, quand *Spinosa* dit que la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et qu'elle la renferme, veut-il dire que la connaissance de l'effet entraîne nécessairement une connaissance parfaite de la cause? Mais en ce sens, l'axiome est très-faux, puisque l'effet ne contient pas toutes les perfections de la cause, qu'il peut avoir une nature très-différente de la sienne, savoir si la cause agit par sa seule volonté; car tel sera l'effet, qu'il plaira à sa volonté de le produire. Mais si *Spinosa* prétend seulement que l'idée de l'effet est relative à l'idée de la cause, l'axiome de *Spinosa* est vrai alors, mais inutile au but qu'il se propose; car, en partant de ce principe, il ne trouvera jamais qu'une substance n'en puisse produire une autre dont la nature et les attributs seront différents. Je dis plus : de ce que l'idée de l'effet est relative à l'idée de la cause, il s'ensuit dans les principes de *Spinosa*, qu'une

substance douée d'attributs différents peut être la cause d'une autre substance. Car *Spinosa* reconnaît que deux choses dont l'une est cause de l'autre, servent mutuellement à se faire connaître : or si l'idée de l'effet est relative à l'idée de la cause, il est évident que deux substances de différent attribut pourront se faire connaître réciproquement, pourvu que l'une soit la cause de l'autre, non pas qu'elles aient une même nature et les mêmes attributs, puisqu'on les suppose différents; mais par le rapport qu'il y a de la cause à l'effet. Pour l'autre axiome, il n'est pas moins faux que le précédent; car, quand *Spinosa* dit que les choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent servir à se faire connaître réciproquement; par le mot de *commun*, il entend une même nature spécifique. Or l'axiome pris en ce sens est très-faux; puisque, soit les attributs génériques, soit la relation de la cause à l'effet, peuvent les faire connaître les uns par les autres.

Examinons maintenant les autres propositions qui forment le système de *Spinosa*. Il dit dans la seconde, que *deux substances ayant des attributs différents, n'ont rien de commun entre elles*. Dans la démonstration de cette proposition, il n'allègue d'autre preuve que la définition qu'il a donnée de la substance, laquelle étant fausse, on n'en peut rien légitimement conclure, et par conséquent cette proposition est nulle. Mais afin d'en

faire mieux comprendre le faux, il n'y a qu'à considérer l'existence et l'essence d'une chose pour découvrir ce sophisme. Car puisque *Spinosa* convient qu'il y a deux sortes d'existence, l'une nécessaire et l'autre qui ne l'est pas, il s'ensuit que deux substances qui auront différents attributs, comme l'étendue et la pensée, conviendront entre elles dans une existence de même espèce, c'est-à-dire, qu'elles seront semblables en ce que l'une et l'autre n'existeront pas nécessairement, mais seulement par la vertu d'une cause qui les aura produites. Deux essences ou deux substances parfaitement semblables dans leurs propriétés essentielles, seront différentes, en ce que l'existence de l'une aura précédé celle de l'autre, ou en ce que l'une n'est pas l'autre. Quand Pierre serait semblable à Jean en toutes choses, ils sont différents, en ce que Pierre n'est pas Jean, et que Jean n'est pas Pierre. Si *Spinosa* dit quelque chose de concevable, cela ne peut avoir de fondement et de vraisemblance que par rapport à des idées métaphysiques qui ne mettent rien de réel dans la nature. Tantôt *Spinosa* confond l'espèce avec l'individu, et tantôt l'individu avec l'espèce.

Mais, dira-t-on, *Spinosa* parle de la substance précisément et considérée en elle-même. Suivons donc *Spinosa*. Je rapporte la définition de la substance à l'existence; et je dis, si cette substance n'existe pas, ce n'est qu'une idée, une définition

qui ne met rien dans l'être des choses; si elle existe, alors l'esprit et le corps conviennent en substance et en existence. Mais, selon *Spinosa*, qui dit une substance, dit une chose qui existe nécessairement. Je réponds que cela n'est pas vrai, et que l'existence n'est pas plus renfermée dans la définition de la substance en général que dans la définition de l'homme. Enfin, on dit, et c'est ici le dernier retranchement, que la substance est un être qui subsiste par lui-même. Voici donc où est l'équivoque; car puisque le système de *Spinosa* n'est fondé uniquement que sur cette définition, avant qu'il puisse argumenter et tirer des conséquences de cette définition, il faut préalablement convenir avec moi du sens de la définition. Or, quand je définis la substance un être qui subsiste par lui-même, ce n'est pas pour dire qu'il existe nécessairement, je n'en ai pas la pensée; c'est uniquement pour la distinguer des accidents qui ne peuvent exister que dans la substance, et par la vertu de la substance. On voit donc que tout ce système de *Spinosa*, cette fastueuse démonstration n'est fondée que sur une équivoque frivole et facile à dissiper.

La troisième proposition de *Spinosa* est que, *dans les choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être la cause de l'autre*. Cette proposition, à l'expliquer précisément, est aussi fausse, ou dans le seul sens véritable qu'elle peut avoir, on n'en peut rien conclure. Elle est fausse

dans toutes les causes morales et occasionelles. Le son du nom de Dieu n'a rien de commun avec l'idée du Créateur qu'il produit dans mon esprit. Un malheur arrivé à mon ami n'a rien de commun avec la tristesse que j'en reçois. Elle est fausse encore cette proposition, lorsque la cause est beaucoup plus excellente que l'effet qu'elle produit. Quand je remue mon bras par l'acte de ma volonté, le mouvement n'a rien de commun de sa nature avec l'acte de ma volonté; ils sont très-différents. Je ne suis pas un triangle, cependant je m'en forme une idée, et j'examine les propriétés d'un triangle. *Spinosa* a cru qu'il n'y avait point de substance spirituelle, tout est corps selon lui. Combien de fois cependant *Spinosa* a-t-il été contraint de se représenter une substance spirituelle, afin de s'efforcer d'en détruire l'existence? Il y a donc des causes qui produisent des effets avec lesquels elles n'ont rien de commun, parce qu'elles ne les produisent pas par une émanation de leur essence, ni dans toute l'étendue de leurs forces.

La quatrième proposition de *Spinosa* ne nous arrêtera pas beaucoup : *Deux ou trois choses distinctes sont distinguées entre elles, ou par la diversité des attributs des substances, ou par la diversité de leurs accidents qu'il appelle des* affections. *Spinosa* confond ici la diversité avec la distinction. La diversité vient, à la vérité, de la di-

versité spécifique des attributs et des affections. Ainsi il y a diversité d'essence, quand l'une est conçue et définie autrement que l'autre; ce qui fait l'espèce, comme on parle dans l'école. Ainsi un cheval n'est pas un homme, un cercle n'est pas un triangle; car on définit toutes ces choses diversement, mais la distinction vient de la distinction numérique des attributs. Le triangle *A*, par exemple, n'est pas le triangle *B*. Titius n'est pas Mævius; Davus n'est pas OEdipe. Cette proposition ainsi expliquée, la suivante n'aura pas plus de difficultés.

C'est la cinquième conçue en ces termes : *Il ne peut y avoir dans l'univers deux ou plusieurs substances de même nature ou de même attribut*. Si *Spinosa* ne parle que de l'essence des choses ou de leur définition, il ne dit rien; car ce qu'il dit ne signifie autre chose sinon qu'il ne peut y avoir dans l'univers deux essences différentes, qui aient une même essence : qui en doute? Mais si *Spinosa* entend qu'il ne peut y avoir une essence qui se trouve en plusieurs sujets singuliers, de même que l'essence de triangle se trouve dans le triangle *A* et dans le triangle *B*; ou comme l'idée de l'essence de la substance se peut trouver dans l'être qui pense et dans l'être étendu, il dit une chose manifestement fausse, et qu'il n'entreprend pas même de prouver.

Nous voici enfin arrivés à la sixième proposi-

tion que *Spinosa* a abordée par les détours et les chemins couverts que nous avons vus. *Une substance*, dit-il, *ne peut être produite par une autre substance.* Comment le démontre-t-il? Par la proposition précédente, par la seconde et par la troisième; mais puisque nous les avons réfutées, celle-ci tombe et se détruit sans autre examen. On comprend aisément que *Spinosa* ayant mal défini la substance, cette proposition qui en est la conclusion doit être nécessairement fausse; car, au fond, la substance de *Spinosa* ne signifie autre chose que la définition de la substance, ou l'idée de son essence. Or il est certain qu'une définition n'en produit pas une autre. Mais comme tous ces degrés métaphysiques de l'être ne subsistent et ne sont distingués que par l'entendement, et que dans la nature ils n'ont d'être réel et effectif qu'en vertu de l'existence, il faut parler de la substance comme existante, quand on veut considérer la réalité de ses effets. Or dans un tel rocher être existant, être substance, être pierre, c'est la même chose; il faut donc en parler comme d'une substance existante, quand on le considère comme étant actuellement dans l'être des choses, et par conséquent comme substance existante, pour exister nécessairement et par elle-même, ou par la vertu d'autrui; il s'ensuit qu'une substance peut être produite par une autre substance; car qui dit une substance qui existe par la vertu d'autrui,

dit une substance qui a été produite, et qui a reçu son être d'une autre substance.

Après toutes ces équivoques et tous ces sophismes, *Spinosa* croyant avoir conduit son lecteur où il souhaitait, lève le masque dans la septième proposition. *Il appartient*, dit-il, *à la substance d'exister.* Comment le prouve-t-il? Par la proposition précédente qui est fausse. Je voudrais bien savoir pourquoi *Spinosa* n'a pas agi plus franchement et plus sincèrement; car si l'essence de la substance emporte nécessairement l'existence, comme il le dit ici, pourquoi ne s'en est-il pas expliqué clairement dans la définition qu'il a donnée de la substance, au lieu de se cacher sous l'équivoque fâcheuse de *subsister par soi-même*, ce qui n'est véritable que par rapport aux accidents, et point du tout à l'existence? *Spinosa* a beau faire, il ne détruira pas les idées les plus claires et les plus naturelles.

La substance ne dit autre chose qu'un être qui existe, sans être un accident attaché à un sujet. Or, on sait naturellement que tout ce qui existe sans être accident, n'existe pas néanmoins nécessairement, donc l'idée et l'essence de la même substance n'emportent pas nécessairement l'existence avec elles.

On n'entrera pas plus avant dans l'examen des propositions de *Spinosa*, parce que les fondements étant détruits, il serait inutile de s'ap-

pliquer davantage à renverser le bâtiment; cependant comme cette matière est difficile à comprendre, nous la retoucherons encore d'une autre manière; et quand ce ne serait que des répétitions, elles ne seront pas néanmoins inutiles.

Le principe sur lequel s'appuie *Spinosa* est de lui-même obscur et incompréhensible. Quel est-il ce principe ou fondement de son système? C'est qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance. Certainement la proposition est obscure et d'une obscurité singulière et nouvelle : car les hommes ont toujours été persuadés qu'un corps humain et un muid d'eau ne sont pas la même substance, qu'un esprit et un autre esprit ne sont pas la même substance, que Dieu et moi, et les autres différentes parties de l'univers ne sont pas la même substance. Le principe étant nouveau, surprenant, contre tous les principes reçus, et par conséquent fort obscur, il faut donc l'éclaircir et le prouver. C'est ce qu'on ne peut faire qu'avec le secours de preuves, qui soient plus claires que la chose même à prouver : la preuve n'étant qu'un plus grand jour, pour mettre en évidence ce qu'il s'agit de faire connaître et de persuader. Or, quelle est, selon *Spinosa*, la preuve de cette proposition générale, *il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule substance?* La voici : *c'est qu'une substance n'en saurait produire une autre*. Mais cette preuve n'enferme-t-elle pas toute l'obscurité et toute la

difficulté du principe ? N'est-elle pas également contraire au sentiment reçu dans le genre humain, qui est persuadé qu'une substance corporelle, telle qu'un arbre, produit une autre substance, telle qu'une pomme, et que la pomme produite par un arbre, dont elle est actuellement séparée, n'est pas actuellement la même substance que cet arbre ? La seconde proposition qu'on apporte en preuve du principe est donc aussi obscure pour le moins que le principe, elle ne l'éclaircit donc pas, elle ne prouve donc pas. Il est ainsi de chacune des autres preuves de *Spinosa* : au lieu d'être un éclaircissement, c'est une nouvelle obscurité. Par exemple, comment s'y prend-il pour prouver qu'une substance ne saurait en produire une autre ? *C'est*, dit-il, *parce qu'elles ne peuvent se concevoir l'une par l'autre*. Quel nouvel abîme d'obscurité ? car enfin, n'ai-je pas encore plus de peine à démêler, si deux substances peuvent se concevoir l'une par l'autre, qu'à juger si une substance en peut produire une autre ? Avancer dans chacune des preuves de l'auteur, c'est faire autant de démarches d'une obscurité à l'autre. Par exemple, *il ne peut y avoir deux substances de même attribut, et qui aient quelque chose de commun entre elles*. Cela est-il plus clair, ou s'entend-il mieux que la première proposition qui était à prouver ; savoir, *qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance ?*

Or, puisque le sens commun se révolte à cha-

cune de ces propositions, aussi-bien qu'à la première, dont elles sont les prétendues preuves, au lieu de s'arrêter à raisonner sur chacune de ces preuves où se perd le sens commun, on serait en droit de dire à *Spinosa*, votre principe est contre le sens commun; d'un principe où le sens commun se perd, il n'en peut rien sortir où le sens commun se retrouve. Ainsi, de s'amuser à vous suivre, c'est manifestement s'exposer à s'égarer avec vous hors de la route du sens commun. Pour réfuter *Spinosa*, il ne faut, ce me semble, que l'arrêter au premier pas, sans prendre la peine de suivre cet auteur dans un tas de conséquences qu'il tire selon sa méthode prétendue géométrique; il ne faut que substituer au principe obscur dont il a fait la base de son système, celui-ci, *il y a plusieurs substances*, principe qui dans son genre est clair au suprême degré. Et en effet, quelle proposition plus claire, plus frappante, plus intime à l'intelligence et à la conscience de l'homme? Je ne veux point ici d'autre juge que le sentiment naturel le plus droit, et que l'impression la plus juste du sens commun répandu dans le genre humain. Il est donc naturel de répondre simplement à la première proposition qui lui sert de principe: Vous avancez une extravagance qui révolte le sens commun, et que vous n'entendez pas vous-même. Si vous vous obstinez à soutenir que vous comprenez une chose incompréhensible, vous

m'autorisez à juger que votre esprit est au comble de l'extravagance, et que je perdrais mon temps à raisonner contre vous et avec vous. C'est ainsi qu'en niant absolument la première proposition de ses principes, ou en éclaircissant les termes obscurs dont il s'enveloppe, on renverse l'édifice et le système par ses fondements. En effet, les principes des sectateurs de *Spinosa* ne résultent que des ténèbres où ils prennent plaisir à s'égarer, pour y engager avec eux ceux qui veulent bien être la dupe de leur obscurité, ou qui n'ont pas assez d'intelligence pour apercevoir qu'ils n'entendent pas eux-mêmes ce qu'ils disent.

Voici encore quelques raisons dont on peut se servir pour renverser ce système. Le mouvement n'étant pas essentiel à la matière, et la matière n'ayant pu se le donner à elle-même, il s'ensuit qu'il y a quelque autre substance que la matière, et que cette substance n'est pas un corps, car cette même difficulté retournerait à l'infini. *Spinosa* ne croit pas qu'il y ait d'absurdité à remonter ainsi de cause en cause à l'infini; c'est se précipiter dans l'abîme pour ne pas vouloir se rendre, ni abandonner son système.

J'avoue que notre esprit ne comprend pas l'infini, mais il comprend clairement qu'un tel mouvement, un tel effet, un tel homme doit avoir sa première cause; car si on ne pouvait remonter à la première cause, on ne pourrait, en descendant,

rencontrer jamais le dernier effet; ce qui est manifestement faux, puisque le mouvement qui se fait à l'instant que je parle, est de nécessité le dernier. Cependant on conçoit sans peine, que remonter de l'effet à la cause, ou descendre de la cause à l'effet, sont des choses unies de la même manière qu'une montagne avec sa vallée; de sorte que comme on trouve le dernier effet, on doit aussi rencontrer la première cause. Qu'on ne dise pas qu'on peut commencer une ligne au point où je fais, et la tirer jusqu'à l'infini, de même qu'on peut commencer un nombre et l'augmenter jusqu'à l'infini; de telle sorte qu'il y ait un premier nombre, un premier point, sans qu'on puisse trouver le dernier. Ce serait un sophisme facile à reconnaître, car il n'est pas question d'une ligne qu'on puisse tirer, ni d'un nombre qu'on puisse augmenter, mais il s'agit d'une ligne formée et d'un nombre achevé. Et comme toute ligne qu'on achève après l'avoir commencée; tout nombre qu'on cesse d'augmenter, est nécessairement fini, ainsi de même, le mouvement, l'effet qu'il produit à l'instant étant fini, il faut que le nombre des causes qui concourent à cet effet le soit aussi.

On peut éclaircir encore ce que nous disons par un exemple assez sensible. Les philosophes croient que la matière est divisible à l'infini. Cependant, quand on parle d'une division actuelle et réelle des parties du corps, elle est toujours

nécessairement finie. Il en est de même des causes et des effets de la nature. Quand elle en pourrait produire d'autres, et encore d'autres à l'infini, les causes néanmoins et les effets qui existent actuellement à cet instant, doivent être finis en nombre; et il est ridicule de croire qu'il faille remonter à l'infini pour trouver la première cause du mouvement. De plus, quand on parle du mouvement de la matière, on ne s'arrête pas à une seule partie de la matière, pour pouvoir donner lieu à *Spinosa* d'échapper, en disant que cette partie de la matière a reçu son mouvement d'une autre partie, et celle-là d'une autre, et ainsi de même jusqu'à l'infini; mais on parle de toute la matière quelle qu'elle soit, finie et infinie, il n'importe. On dit que le mouvement n'étant pas de l'essence de la matière, il faut nécessairement qu'elle l'ait reçu d'ailleurs. Elle ne peut l'avoir reçu du néant; car le néant ne peut agir. Il y a donc une autre cause qui a imprimé le mouvement à la matière, qui ne peut être ni matière ni corps. C'est ce que nous appelons *esprit*.

On démontre encore par l'histoire du monde, que l'univers n'a pas été formé par une longue succession de temps, comme il faudrait nécessairement le croire et le dire, si une cause toute-puissante et intelligente n'avait pas présidé dans la création, afin de l'achever et de le mettre en sa perfection. Car s'il s'était formé par le seul

mouvement de la matière, pourquoi serait-elle si épuisée dans ses commencements, qu'elle ne puisse plus, et n'ait pu depuis plusieurs siècles former des astres nouveaux? pourquoi ne produirait-elle pas tous les jours des animaux et des hommes par d'autres voies que par celles de la génération, si elle en a produit autrefois? ce qui est pourtant inconnu dans toutes les histoires. Il faut donc croire qu'une cause intelligente et toute-puissante a formé dès le commencement cet univers en cet état de perfection où nous le voyons aujourd'hui. On fait voir aussi qu'il y a du dessein dans la cause qui a produit l'univers. *Spinosa* n'aurait pu néanmoins attribuer une vue et une fin à sa matière informe. Il ne lui en donne qu'en tant qu'elle est modifiée de telle ou telle manière, c'est-à-dire que parce qu'il y a des hommes et des animaux. Or c'est pourtant la dernière des absurdités de croire et de dire que l'œil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre. Il faut dans ce malheureux système réformer le langage humain le plus raisonnable et le mieux établi, afin de ne pas admettre de connaissance et d'intelligence dans le premier auteur du monde et des créatures.

Il n'est pas moins absurde de croire que si les premiers hommes sont sortis de la terre, ils aient reçu partout la même figure de corps et les mêmes traits, sans que l'un ait eu une partie plus que l'autre, ou dans une autre situation. Mais c'est parler

conformément à la raison et à l'expérience, de dire que le genre humain soit sorti d'un même moule, et qu'il a été fait d'un même sang. Tous ces arguments doivent convaincre la raison qu'il y a dans l'univers un autre agent que la matière qui le régit, et en dispose comme il lui plaît. C'est pourtant ce que *Spinosa* a entrepris de détruire. Je finis par dire que plusieurs personnes ont assuré que sa doctrine, considérée même indépendamment des intérêts de la religion, a paru fort méprisable aux plus grands mathématiciens. On le croira plus facilement, si l'on se souvient de ces deux choses, l'une qu'il n'y a point de gens qui doivent être plus persuadés de la multiplicité des substances, que ceux qui s'appliquent à la considération de l'étendue; l'autre, que la plupart de ces savants admettent du vide. Or il n'y a rien de plus opposé à l'hypothèse de *Spinosa*, que de soutenir que tous les corps ne se touchent point, et jamais deux systèmes n'ont été plus opposés que le sien et celui des atomistes. Il est d'accord avec Épicure en ce qui regarde la rejection de la Providence; mais dans tout le reste leurs systèmes sont comme l'eau et le feu.

SPINOSISTE, s. m. (*Gram.*) sectateur de la philosophie de Spinosa. Il ne faut pas confondre les *Spinosistes* anciens avec les *Spinosistes* modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui,

par le seul instrument de la chaleur graduée, passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui, dans son principe, n'est qu'un point, et qui, par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer; du reste ils suivent l'ancien spinosisme dans toutes ses conséquences [1].

STOÏCISME, ou SECTE STOÏCIENNE, ou ZÉNONISME. (*Hist. de la Philosophie.*) Le *stoïcisme* sortit de l'école cynique : Zénon qui avait étudié la morale sous Cratès, en fut le fondateur. Aussi disait-on que d'un *stoïcien* à un cynique, il n'y avait que l'habit de différence. Cependant Zénon rendit sa philosophie plus étendue et plus intéressante que celle de Diogène; il ne s'en tint pas à traiter des devoirs de la vie; il composa un système de philosophie universel d'après les maîtres qu'il avait entendus, et il donna aux exercices de l'école une face nouvelle.

Zénon naquit à Cittium, ville maritime de l'île de Chypre : Cittium avait été bâtie par une colonie phénicienne; ce qui lui attira quelquefois le reproche qu'il n'était qu'un étranger ignoble. Mné-

[1] *Voyez* l'article FRÉRET (PHILOSOPHIE DE), *Encyclopédie méthodique, Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne*, tome II. N.

sius, son père, faisait le commerce; l'éducation de son fils n'en fut pas négligée; les affaires du bon homme l'appelaient souvent à Athènes, et il n'en revenait point sans rapporter au jeune Zénon *quelques livres de Socrate*. A l'âge de trente à trente-deux ans, il vint lui-même dans la ville fameuse pour y vendre de la pourpre, et pour entendre les hommes dont il avait lu les ouvrages. Tout en débarquant, il demanda où ils demeuraient; on lui montra Cratès qui passait, et on lui conseilla de le suivre. Zénon suivit Cratès, et devint son disciple. Il ne pouvait assez admirer l'élévation que son maître montrait dans sa conduite et dans ses discours; mais il ne se faisait point au mépris de la décence qu'on affectait dans son école; il se livra tout entier à la méditation, et bientôt il parut de lui un ouvrage intitulé *de la République*, qu'il avait écrit, disait-on, assez plaisamment, sous la queue d'un chien. Les cyniques ne s'occupaient que de la morale; ils ne faisaient aucun cas des autres sciences. Zénon ne les approuvait pas en ce point; entraîné par le desir d'étendre ses connaissances, il quitta Cratès, qui ne digéra pas sans peine cette désertion. Il fréquenta les autres écoles; il écouta Stilpon pendant dix ans; il cultiva Zénocrate; il vit Diodore Cronus; il interrogea Polémon : enrichi des dépouilles de ces hommes, il ouvrit boutique; il s'établit sous le Portique : cet endroit était particulière-

ment décoré des tableaux de Polygnote et des plus grands maîtres; on l'appelait le *stoa*, d'où la secte de Zénon prit le nom de *stoïcienne;* il ne manqua pas d'auditeurs; sa morale était sévère; mais il savait tempérer par le charme de l'éloquence l'austérité de ses leçons; ce fut ainsi qu'il arrêta une jeunesse libertine que ses préceptes nus et secs auraient effarouchée : on l'admira, on s'attacha à lui, on le chérit; sa réputation s'étendit, et il obtint la bienveillance même des rois. Antigonus Gonatès de Macédoine, qui n'avait pas dédaigné de le visiter sous le Portique, l'appela dans ses États; Zénon n'y alla point, mais lui envoya Persée son disciple; il n'obtint pas seulement des Athéniens le nom de grand philosophe, mais encore celui d'excellent citoyen; ils déposèrent chez lui les clefs des châteaux de leur ville, et l'honorèrent, de son vivant d'une statue d'airain; il était d'une faible santé, mais il était sobre; il vivait communément de pain, d'eau, de figues et de miel; sa physionomie était dure, mais son accueil prévenant; il avait conservé l'ironie de Diogène, mais tempérée. Sa vie fut un peu troublée par l'envie; elle souleva contre lui Arcésilaüs et Carnéades, fondateurs de l'académie moyenne et nouvelle. Épicure même n'en fut pas tout-à-fait exempt; il souffrit avec quelque peine qu'on donnât particulièrement aux stoïciens le nom de *sages*. Cet homme qui avait reçu dans

ses jardins les grâces et la volupté, dont le principe favori était de tromper par les plaisirs les peines de la vie, et qui s'était fait une manière de philosopher douce et molle, traitait le *stoïcisme* d'hypocrisie. Zénon, de son côté, ne ménagea pas la doctrine de son adversaire, et le peignit comme un précepteur de corruption. S'il est vrai que Zénon prétendit qu'il était aussi honnête, *naturam matris fricare, quam dolentem aliam corporis partem fricando juvare;* et que, dans un besoin pressant, un jeune garçon était aussi commode qu'une jeune fille, Épicure avait beau jeu pour lui répondre. Mais il n'est pas à croire qu'un philosophe dont la continence avait passé en proverbe, enseignât des sentiments aussi monstrueux. Il est plus vraisemblable que la haine tirait ces conséquences odieuses d'un principe reçu dans l'école de Zénon, et très-vrai, c'est qu'il n'y a rien de honteux dans les choses naturelles. Le livre *de la République* ne fut pas le seul qu'il publia; il écrivit un commentaire sur Hésiode, où il renversa toutes les notions reçues de théologie, et où Jupiter, Junon, Vesta et le reste des dieux étaient réduits à des mots vides de sens. Zénon jouit d'une longue vie : âgé de quatre-vingt-dix-huit ans, il n'avait plus qu'un moment à attendre pour mourir naturellement; il n'en eut pas la patience; s'étant laissé tomber au sortir du Portique, il crut que la nature l'appelait : Me voilà,

lui dit-il, en touchant la terre du doigt qu'il s'était cassé dans sa chute; je suis prêt. Et de retour dans sa maison, il se laissa mourir de faim. Antigone le regretta, et les Athéniens lui élevèrent un tombeau dans le Céramique.

Sa doctrine était un choix de ce qu'il a puisé dans les écoles des académiciens, des érétriaques ou éristiques, et des cyniques. Fondateur de secte, il fallait ou inventer des choses, ou déguiser les anciennes sous de nouveaux noms; le plus facile était le premier. Zénon disait de la dialectique de Diodore, que cet homme avait imaginé des balances très-justes, mais qu'il ne pesait jamais que de la paille. Les *stoïciens* disaient qu'il fallait s'opposer à la nature; les cyniques, qu'il fallait se mettre au dessus, et vivre selon la vertu et non selon la loi; mais il est inutile de s'étendre ici davantage sur le parallèle du *stoïcisme* avec les systèmes qui l'ont précédé; il résultera de l'extrait des principes de cette philosophie, et nous ne tarderons pas à les exposer.

On reproche aux *stoïciens* le sophisme. Est-ce pour cela, leur dit Sénèque, que nous nous sommes coupé la barbe? On leur reproche d'avoir porté dans la société les ronces de l'école : on prétend qu'ils ont méconnu les forces de la nature, que leur morale est impraticable, et qu'ils ont inspiré l'enthousiasme au lieu de la sagesse. Cela se peut; mais aussi quel enthousiasme que

celui qui nous immole à la vertu, et qui peut contenir notre ame dans une assiette si tranquille et si ferme, que les douleurs les plus aiguës ne nous arracheront pas un soupir, une larme ! Que la nature entière conspire contre un *stoïcien*, que lui fera-t-elle? qu'est-ce qui abattra? qu'est-ce qui corrompra celui pour qui le bien est tout, et la vie n'est rien. Les philosophes ordinaires sont de chair comme les autres hommes; le *stoïcien* est un homme de fer; on peut le briser, mais non le faire plaindre. Que pourront les tyrans sur celui sur qui Jupiter ne peut rien? il n'y a que la raison qui lui commande; l'expérience, la réflexion, l'étude, suffisent pour former un sage; un *stoïcien* est un ouvrage singulier de la nature; il y a donc eu peu de vrais *stoïciens*, et il n'y a donc eu dans aucune école autant d'hypocrites que dans celle-ci; le *stoïcisme* est une affaire de tempérament, et Zénon imagina, comme ont fait la plupart des législateurs pour tous les hommes, une règle qui ne convenait guère qu'à lui; elle est trop forte pour les faibles; la morale chrétienne est un zénonisme mitigé, et conséquemment d'un usage plus général; cependant le nombre de ceux qui s'y conforment à la rigueur n'est pas grand.

Principes généraux de la philosophie stoïcienne. La sagesse est la science des choses humaines et des choses divines, et la philosophie, ou l'étude de la sagesse, est la pratique de l'art qui nous y conduit.

Cet art est un; c'est l'art par excellence, celui d'être vertueux.

Il y a trois sortes de vertus : la naturelle, la morale et la discursive; leurs objets sont le monde, la vie de l'homme, et la raison.

Il y a aussi trois sortes de philosophies : la naturelle, la morale et la rationnelle, où l'on observe la nature, où l'on s'occupe des mœurs, où l'on perfectionne son entendement. Ces exercices influent nécessairement les uns sur les autres.

Logique des stoïciens. La logique a deux branches : la rhétorique et la dialectique.

La rhétorique est l'art de bien dire des choses qui demandent un discours orné et étendu.

La dialectique est l'art de discuter les choses où la brièveté des demandes et des réponses suffit.

Zénon comparait la dialectique et l'art oratoire à la main ouverte et au poing fermé.

La rhétorique est ou délibérative, ou judiciaire, ou démonstrative; ses parties sont l'invention, l'élocution, la disposition et la prononciation; celles du discours, l'exorde, la narration, la réfutation et l'épilogue.

Les académiciens récents excluaient la rhétorique de la philosophie.

La dialectique est l'art de s'en tenir à la perfection des choses connues, de manière à n'en pouvoir être écarté; ses qualités sont la circonspection et la fermeté.

Son objet s'étend aux choses et aux mots qui les désignent; elle traite des conceptions et des sensations; les conceptions et les sensations sont la base de l'expression.

Les sens ont un bien commun; c'est l'imagination.

L'ame consent aux choses conçues, d'après le témoignage des sens : ce que l'on conçoit se conçoit par soi-même; la compréhension suit l'approbation de la chose conçue, et la science, l'imperturbabilité de l'approbation.

La qualité par laquelle nous discernons les choses les unes des autres, s'appelle *jugement*.

Il y a deux manières de discerner le bon et le mauvais, le vrai et le faux.

Nous jugeons que la chose est ou n'est pas, par sensation, par expérience, ou par raisonnement.

La logique suppose l'homme qui juge, et une règle de jugement.

Cette règle suppose ou la sensation, ou l'imagination.

L'imagination est la faculté de se rappeler les images des choses qui sont.

La sensation naît de l'action des objets extérieurs, et elle suppose une communication de l'ame aux organes.

Ce qu'on a vu, ce qu'on a conçu reste dans l'ame, comme l'impression dans la vue, avec ses couleurs, ses figures, ses éminences et ses creux.

La compréhension formée d'après le rapport des sens est vraie et fidèle; la nature n'a point donné d'autre fondement à la science; il n'y a point de clarté, d'évidence plus grande.

Toute appréhension vient originairement des sens; car il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation.

Entre les choses comprises, il y en a de plus ou de moins sensibles; les incorporelles sont les moins sensibles.

Il y en a de rationnelles et d'irrationnelles, de naturelles et d'artificielles, telles que les mots.

De probables et d'improbables, de vraies et de fausses, de compréhensibles et d'incompréhensibles; il faut pour les premières qu'elles naissent d'une chose qui soit, qu'elles y soient conformes, et qu'elles n'impliquent aucune contradiction.

Il faut distinguer l'imagination du fantôme, et le fantôme du fantastique, qui n'a point de modèle dans la nature.

Le vrai est ce qui est, et ce qui ne peut venir d'ailleurs que d'où il est venu.

La compréhension, ou la connaissance ferme, ou la science, c'est la même chose.

Ce que l'esprit comprend, il le comprend ou par assimilation, ou par comparaison, ou par analogie.

L'homme reçoit la sensation, et il juge; l'homme sage réfléchit avant que de juger.

Il n'y a point de notions innées ; l'homme vient au monde comme une table rase sur laquelle les objets de la nature se gravent avec le temps.

Il y a des notions naturelles qui se forment en nous sans art ; il y en a qui s'acquièrent par industrie et par étude : je laisse aux premières le nom de *notions*, j'appelle celles-ci *anticipation*.

Le senti est dans l'animal, il devient le conçu dans l'homme.

Les notions communes le sont à tous ; il est impossible qu'une notion soit opposée à une notion.

Il y a la science, et l'opinion, et l'ignorance : si l'on n'a pas éprouvé la sensation, on est ignorant ; s'il reste de l'incertitude après cette épreuve, on est incertain ; si l'on est imperturbable, on sait.

Il y a trois choses liées, le mot, la chose, l'image de la chose.

La définition est un discours qui, analysé, devient la réponse exacte à la question, qu'est-ce que la chose ? elle ne doit rien renfermer qui ne lui convienne ; elle doit indiquer le caractère propre qui la distingue.

Il y a deux sortes de définitions : les unes des choses qui sont, les autres des choses que nous concevons.

Il y a des définitions partielles, il y en a de totales.

La distribution d'un genre dans ses espèces les plus prochaines s'appelle *division*.

Un genre s'étend à plusieurs espèces; un genre suprême n'en a point au dessus de lui; une espèce infime n'en a point au dessous d'elle.

La connaissance complète se forme de la chose et du mot.

Il y a quatre genres : la substance, la qualité, l'absolu, le rapport.

Les énonciations qui comprennent sous un point commun des choses diverses s'appellent *catégories;* il y a des catégories dans l'entendement ainsi que dans l'expression.

L'énonciation est ou parfaite, ou imparfaite et défectueuse; parfaite, si elle comprend tout ce qui est de la chose.

Une énonciation est ou affirmative ou négative, ou vraie ou fausse.

Une énonciation affirmative ou négative, parfaite, est un axiome.

Il y a quatre catégories, la directe, l'oblique, la neutre, et l'active ou passive.

Un axiome est ou simple ou composé; simple, si la proposition qui l'énonce est simple; composé, si la proposition qui l'énonce est composée.

Il y a des axiomes probables; il y en a de rationnels, il y en a de paradoxals.

Le lemme, le prolemme et l'épiphore, sont les trois parties de l'argument.

L'argument est concluant ou non, syllogistique ou non.

Les syllogismes sont ou liés, ou conjoints, ou disjoints.

Il y a des modes selon lesquels les syllogismes concluants sont disposés.

Ces modes sont simples ou composés.

Les arguments syllogistiques qui ne concluent pas ont aussi leurs modes. Dans ces arguments, la conclusion ne suit pas du lien des prémisses.

Il y a des sophismes de différents genres; tels, par exemple, que le sorite, le menteur, l'inexplicable, le paresseux, le dominant, le voilé, l'électre, le cornu, le crocodile, le réciproque, le déficient, le moissonneur, le chauve, l'occulte, etc.

Il y a deux méthodes : la vulgaire et la philosophique.

On voit en effet que toute cette logique n'a rien de bien merveilleux. Nous l'avons dépouillée des termes barbares dont Zénon l'avait revêtue. Nous aurions laissé à Zénon ses mots, que les choses n'en auraient pas été plus nouvelles.

Physiologie des stoïciens. Le chaos était avant tout. Le chaos est un état confus et ténébreux des choses : c'est sous cet état que se présenta d'abord la matière, qui était la somme de toutes les choses revêtues de leurs qualités, le réservoir des germes et des causes, l'essence, la nature, s'il est permis de s'exprimer ainsi, grosse de son principe.

Ce que nous appelons le *monde* et la *nature*, c'est ce chaos débrouillé, et les choses ténébreuses et confuses prenant l'ordre et formant l'aspect que nous leur voyons.

Le monde ou la nature est ce tout dont les êtres sont les parties. Ce tout est un; les êtres sont ses membres ou parties.

Il faut y distinguer des principes différents des éléments.

De ces principes, l'un est efficient, l'autre est passif. L'efficient est la raison des choses qui est dans la matière, ou Dieu. Le passif est la matière même.

Ils sont l'un et l'autre d'une nature corporelle. Tout ce qui agit ou souffre est corporel. Tout ce qui est est donc corps.

La cause efficiente ou Dieu est un air très-pur et très-limpide, un feu artificiel placé à la circonférence des cieux la plus éloignée, séjour de tout ce qui est divin.

Le principe passif ou la matière est la nature considérée sans qualité, sans mérite, chose prête à tout, n'étant rien, et cessant d'être ce qu'elle devient, se reposant si rien ne la meut.

Le principe actif est opposé au principe passif. Ce feu artificiel est propre à former de la matière avec une adresse suprême et selon les raisons qu'il a en lui-même, les semences des choses. Voilà sa fécondité. Sa subtilité permet qu'on l'appelle *incorporel*, *immatériel*.

Quoiqu'il soit corps, en conséquence de son opposition avec la matière, on peut dire qu'il est esprit.

Il est la cause rationnelle, incorruptible, sempiternelle, première, originelle, d'où chaque substance a les qualités qui lui sont propres.

Cette cause est bonne. Elle est parfaite. Il n'y a point de qualités louables qu'elle n'ait.

Elle est prévoyante; elle régit le tout et ses parties; elle fait que le tout persévère dans sa nature.

On lui donne différents noms. C'est le monde dont elle est en effet la portion principale, la nature, le destin, Jupiter, Dieu.

Elle n'est point hors du monde; elle y est comprise avec la matière; elle constitue tout ce qui est, ce que nous voyons et ce que nous ne voyons pas; elle habite dans la matière et dans tous les êtres; elle la pénètre et l'agite, selon que l'exige la raison universelle des choses; c'est l'ame du monde.

Puisqu'elle pénètre toutes les portions de la matière, elle y est intimement présente, elle connaît tout, elle y opère tout.

C'est en agitant la matière et en lui imprimant les qualités qui étaient en elle, qu'elle a formé le monde. C'est l'origine des choses. Les choses sont d'elle. C'est par sa présence à chacun qu'elle les conserve; c'est en ce sens que nous disons qu'elle

est Dieu, et que Dieu est le père des choses, leur ordinateur et leur conservateur.

Dieu n'a point produit le monde par une détermination libre de sa volonté; il en était une partie; il y était compris. Mais il a rompu l'écorce de la matière qui l'enveloppait; il s'est agité et il a opéré par une force intrinsèque, selon que la nécessité de sa nature et de la matière le permettait.

Il y a donc dans l'univers une loi immuable et éternelle, un ordre combiné de causes et d'effets, enchaînés d'un lien si nécessaire, que tout ce qui a été, est et sera, n'a pu être autrement, et c'est là le destin.

Tout est soumis au destin, et il n'y a rien dans l'univers qui n'en subisse la loi, sans en exempter Dieu; puisque Dieu suit cet ordre inexplicable et sacré des choses, cette chaîne qui lie nécessairement.

Dieu, ou la grande cause rationnelle n'a pourtant rien qui la contraigne : car hors d'elle et du tout, il n'y a que le vide infini; c'est la nature seule qui la nécessite; elle agit conformément à cette nature, et tout suit conformément à son action; il ne faut point avoir d'autre idée de la liberté de Dieu, ni de celle de l'homme; Dieu n'en est ni moins libre, ni moins puissant, il est lui-même ce qui le nécessite.

Ce sont les parties ou les écoulements de cet

esprit universel du monde, distribués partout, et animant tout ce qu'il y a d'animé dans la nature, qui donnent naissance aux démons dont tout est rempli.

Chaque homme a son génie et sa Junon qui dirige ses actions, qui inspire ses discours, et qui mérite le plus grand respect; chaque particule du monde a son démon qui lui est présent et l'assiste; c'est là ce qu'on a désigné sous les noms de *Jupiter*, de *Junon*, de *Vulcain*, de *Cérès*. Ce ne sont que certaines portions de l'ame universelle, résidentes dans l'air, dans l'eau, dans la terre, dans le feu, etc.

Puisque les dieux ne sont que des écoulements de l'ame universelle, distribués à chaque particule de la nature, il s'ensuit que dans la déflagration générale qui finira le monde, les dieux retourneront à un Jupiter confus, et à leurs anciens éléments.

Quoique Dieu soit présent à tout, agite tout, veille à tout, il en est l'ame, et dirige les choses selon la condition de chacune, et la nature qui lui est propre; quoiqu'il soit bon, et qu'il veuille le bien, il ne peut faire que tout ce qui est bien arrive, ni que tout ce qui arrive soit bien: ce n'est pas l'art qui se repose, mais c'est la matière qui est indocile à l'art. Dieu ne peut être que ce qu'il est, et il ne peut changer la matière.

Quoiqu'il y ait un lien principal et universel des

choses qui les enchaîne, nos ames ne sont cependant sujettes au destin, qu'autant et que selon qu'il convient à leur nature; toute force extérieure a beau conspirer contre elles, si leur bonté est originelle et première, elle persévérera; s'il en est autrement, si elles sont nées ignorantes, grossières, féroces; s'il ne survient rien qui les améliore, les instruise, et les fortifie; par cette seule condition, sans aucune influence du destin, d'un mouvement volontaire et propre, elles se porteront au vice et à l'erreur.

Il n'est pas difficile de conclure de ces principes, que les *stoïciens* étaient matérialistes, fatalistes, et à proprement parler athées [1].

Nous venons d'exposer leur doctrine sur le principe efficient; voici maintenant ce qu'ils pensaient de la cause passive.

La matière première ou la nature est la première des choses, l'essence et la base de leurs qualités.

La matière générale et première est éternelle; tout ce qu'il en a été est, elle n'augmente ni ne diminue, tout est elle; on l'appelle *essence*, considérée dans l'universalité des êtres; *matière*, considérée dans chacun.

La matière dans chaque être est susceptible d'accroissement et de diminution; elle n'y reste

[1] *Voyez* l'article Fatalisme et Fatalité des stoïciens, dans l'*Encyclopédie méthodique*. N.

pas la même, elle se mêle, elle se sépare; ses parties s'échappent dans la séparation, s'unissent dans le mélange; après la déflagration générale, la matière se retrouvera une, et la même dans Jupiter.

Elle n'est pas stable, elle varie sans cesse, tout est emporté comme un torrent, tout passe, rien de ce que nous voyons ne reste le même; mais rien ne change l'essence de la matière, il n'en périt rien, ni de ce qui s'évanouit à nos yeux; tout retourne à la source première des choses, pour en émaner derechef; les choses cessent; mais ne s'anéantissent pas.

La matière n'est pas infinie; le monde a ses limites.

Il n'y a rien à quoi elle ne puisse être réduite, rien qu'elle ne puisse souffrir, qui n'en puisse être fait; ce qui serait impossible si elle était immuable : elle est divisible à l'infini; or ce qui est divisible ne peut être infini; elle est contenue.

C'est par la matière, par les choses qui sont de la matière, et par la raison générale qui est présente à tout, qui en est le germe, qui le pénètre, que le monde est, que l'univers est, que Dieu est; on entend quelquefois le ciel par ce mot, *Dieu.*

Le monde existe séparé du vide qui l'environne, comme un œuf; la terre est au centre; il y a cette différence entre le monde et l'univers, que l'univers est infini; il comprend les choses qui sont,

et le vide qui les comprend; le monde est fini, le monde est compris dans le vide qui n'entre pas dans l'acception de ce mot.

Au commencement il n'y avait que Dieu et la matière; Dieu, essence des choses, nature ignée, être prolifique, dont une portion combinée avec la matière a produit l'air, puis l'eau; il est au monde comme le germe à la plante; il a déposé le germe du monde dans l'eau, pour en faciliter le développement; une partie de lui-même a condensé la terre, une autre s'est exhalée; de là le feu.

Le monde est un grand animal, qui a sens, esprit et raison; il y a, ainsi que dans l'homme, corps et ame dans ce grand animal; l'ame y est présente à toutes les parties du corps.

Il y a dans le monde, outre de la matière nue de toute qualité, quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre; le feu est chaud, l'air froid, la terre sèche et l'eau moite; le feu tend en haut, c'est son séjour; cet élément, ou sa portion connue sous le nom d'*éther*, a été le rudiment des astres et de leurs sphères; l'air est au dessous du feu; l'eau coule sous l'air et sur la terre; la terre est la base du tout, elle est au centre.

Entre les éléments deux sont légers, le feu et l'air; deux pesants, l'eau et la terre : ils tendent au centre qui n'est ni pesant, ni léger.

Il y a une conversion réciproque des éléments entre eux; tout ce qui cesse de l'un, passe dans un

autre; l'air dégénère en feu, le feu en air; l'air en eau, l'eau en air; la terre en eau, l'eau en terre; mais aucun élément n'est sans aucun des autres : tous sont en chacun.

Le feu est le premier des éléments, il a son séjour vers le ciel, et le ciel est, comme nous l'avons dit, la limite dernière du monde, où ce qui est divin a sa place.

Il y a deux feux : l'artificiel qui sert à nos usages, le naturel qui sert aux opérations de la nature; il augmente et conserve les choses, les plantes, les animaux; c'est la chaleur universelle sans laquelle tout périt.

Ce feu très-haut, répandu en tout, enveloppe dernière du monde, est l'éther, c'est aussi le Dieu tout-puissant.

Le soleil est un feu très-pur, il est plus grand que la terre, c'est un orbe rond comme le monde; c'est un feu, car il en à tous les effets; il est plus grand que la terre, puisqu'il l'éclaire et le ciel en même temps.

Le soleil est donc à juste titre le premier des dieux.

C'est une portion très-pure de l'éther, de Dieu ou du feu, qui a constitué les astres; ils sont ardents, ils sont brillants, ils sont animés, ils sentent, ils conçoivent, ils ne sont composés que de feu, ils n'ont rien d'étranger au feu; mais il n'y a point de feu qui n'ait besoin d'aliment; ce sont

les vapeurs des eaux, de la mer et de la terre, qui nourrissent le feu des astres.

Puisque les astres sont des portions du feu naturel et divin; qu'ils sentent et qu'ils conçoivent, pourquoi n'annonceraient-ils pas l'avenir? ce ne sont pas des êtres où l'on puisse lire les choses particulières ou individuelles, mais bien la suite générale des destinées; elle y est écrite en caractères très-évidents.

On appelle du nom d'*astres* le soleil et la lune; il y a cette différence entre un astre et une étoile, que l'étoile est un astre, mais que l'astre n'est pas une étoile.

Voici l'ordre des astres errants : Saturne, Jupiter, Mars, Mercure, Vénus, le Soleil, la Lune; la principale entre les cinq premières, c'est Vénus, l'astre le plus voisin du soleil.

La lune occupe le lieu le plus bas de l'éther; c'est un astre intelligent, sage, d'une nature ignée; mais non sans quelque mélange de terrestre.

La sphère de l'air est et commence au dessous de la lune, elle est moyenne entre le ciel et les eaux, sa figure est ronde, c'est Junon.

La région de l'air se divise en haute, moyenne et basse; la région haute est très-sèche et très-chaude; la proximité des feux célestes la rend très-rare et très-ténue; sa région basse, voisine de la terre, est dense et ténébreuse; c'est le réceptacle des exhalaisons; la région moyenne, plus

tempérée que celle qui la domine, et que celle qu'elle presse, est sèche à sa partie supérieure, humide à sa partie inférieure.

Le vent est un courant d'air.

La pluie, un changement de nue en eau : ce changement a lieu toutes les fois que la chaleur ne peut diviser les vapeurs que le soleil a élevées de la terre et des mers.

La terre, la portion du monde la plus dense, sert de base au tout, comme les os dans les animaux; elle est couverte d'eaux qui se tiennent de niveau à sa surface; elle est au centre; elle est une, ronde, finie, ainsi que l'exige la nature de tout centre : l'eau a la même figure qu'elle, parce que son centre est le même que celui de la terre.

La mer parcourt l'intérieur de la terre par des routes secrètes; elle sort de ses bassins, elle disparaît, elle se condense, elle se filtre, elle se purifie, elle perd son amertume, et offre, après avoir fait beaucoup de chemin, une eau pure aux animaux et aux hommes.

La terre est immobile.

Il n'y a qu'un seul monde.

Il est éternel, c'est Dieu et la nature; ce tout n'a point commencé, et ne finira point; son aspect passera.

Comme l'année a un hiver et un été, le monde aura une inondation et une déflagration; l'inon-

dation couvrira toute la surface de la terre, et tout périra.

Après cette première révolution par l'eau, le monde sera embrasé par le feu; répandu dans toutes ses parties, il consumera l'humidité, et s'assimilera les êtres; ils prendront peu à peu sa nature; alors tout se résoudra en Jupiter, et le premier chaos renaîtra.

Ce cahos se débrouillera comme le premier; l'univers se reformera comme il est, et l'espèce humaine sera reproduite.

Le temps est à la dernière place entre les êtres.

Anthropologie des stoïciens. L'homme est une image du monde, le monde est en lui, il a une ame et un corps comme le grand tout.

Les principes de l'espèce humaine étaient dans l'univers naissant; les premiers hommes sont nés par l'entremise du feu divin, ou par la providence de Dieu.

Dans l'acte de la génération le germe de l'homme s'unit à la portion humide de l'ame.

La liqueur spermatique ne produit que le corps; elle contient en petit tous les corps humains qui se succéderont.

L'ame ne se forme point dans la matrice; elle vient du dehors, elle s'unit au corps avant qu'il ait vie.

Si vous remontez à la première origine de l'ame, vous la ferez descendre du feu primitif dont elle

est une étincelle; elle n'a rien de pesant ni de terrestre; elle est de la même nature que la substance qui forme les astres, et qui les fait briller.

L'ame de l'homme est une particule de Dieu, une petite portion de l'ame universelle qui en a été, pour ainsi dire, détachée; car l'ame du monde est la source féconde de toutes les ames.

Il est difficile d'expliquer la nature; elle est ignée, ardente, intelligente et raisonnable.

Il y a des ames mortelles, et il y en a d'immortelles.

Après la déflagration générale et le renouvellement des choses, les ames retourneront dans les corps qu'elles ont animés avant cet événement.

L'ame est un corps, car elle est, et elle agit; mais ce corps est d'une ténuité et d'une subtilité extrêmes.

On y distingue huit facultés : les cinq sens, la faculté d'engendrer, celle de parler, et une partie principale,

Après la mort, elle remonte aux cieux; elle habite les astres, elle converse avec les dieux, elle contemple, et cet état durera jusqu'à ce que le monde consumé, elle et tous les dieux se confondent, et ne forment plus qu'un seul être, Jupiter.

L'ame du sage, après la dissolution du corps, s'occupe du cours du soleil, de la lune, et des

autres astres, et vérifie les connaissances qu'elle a acquises sur la terre.

Principes de la philosophie morale des stoïciens. Dans la vie, c'est surtout la fin qu'il faut regarder; la fin est l'être par qui tout se fait, pour qui tout est, à qui tout se rapporte.

La fin peut se considérer sous trois aspects: l'objet, les moyens, et le terme.

La fin de l'homme doit être de conformer sa conduite aux lois de la nature.

La nature n'est autre chose que la raison universelle qui ordonne tout; conformer sa conduite à celle de la nature, c'est se voir comme une partie du grand tout, et conspirer à son harmonie.

Dieu est la portion principale de la nature; l'ame de l'homme est une particule de Dieu : la loi de la nature, ou de Dieu, c'est la règle générale par qui tout est coordonné, mu et vivifié, vivre conformément à la nature, imiter la divinité, suivre l'ordre général, c'est la même chose sous des expressions différentes.

La nature est tout ce qu'il y a de bon et de beau.

La vertu a ces deux qualités comme la nature.

Le bonheur en est une suite.

Bien vivre, aimer le beau, pratiquer le bien, et être heureux, c'est une même chose.

La vertu a son germe dans l'ame humaine, c'est

une conséquence de son origine; particule émanée de la divinité, elle tend d'elle-même à l'imitation du principe de son émanation; ce principe la meut, la pousse et l'inspire.

Cette particule détachée de la grande ame, et spécifiée par son union à tel ou tel corps, est le démon de cet homme; ce démon le porte au beau, au bon, et à la félicité.

La souveraine félicité consiste à l'écouter; alors on choisit ce qui convient à la nature générale ou à Dieu, et l'on rejette ce qui contredit son harmonie et sa loi.

Chaque homme ayant son démon, il porte en lui le principe de son bonheur, Dieu lui est présent. C'est un pontife sacré qui préside à son autel.

Dieu lui est présent; c'est Dieu même attaché à un corps de figure humaine.

La nature du bonheur de l'homme est la même que la nature du bonheur de Dieu. C'est la vertu.

La vertu est le grand instrument de la félicité.

Le bonheur souverain n'est pas dans les choses du corps, mais dans celles de l'ame.

Il n'y a de bien que ce qui est honnête. L'honnête n'est relatif qu'à l'ame. Rien de ce qui est hors de l'homme ne peut donc ajouter solidement à son bonheur.

Le corps, les jouissances, la gloire, les dignités

sont des choses hors de nous et de notre puissance; elles ne peuvent donc que nuire à notre bonheur, si nous nous y attachons.

Le dernier degré de la sagesse consiste à bien distinguer le bon du mauvais.

Entre les choses, il y en a qui sont bonnes, il y en a qui sont mauvaises, et d'autres qu'on peut regarder comme indifférentes.

Une chose est bonne relativement à la nature d'un être : une créature raisonnable ne peut être heureuse que par les objets analogues à la raison.

Ce qui est utile et honnête est bon. La bonté ne se conçoit point séparée de l'utilité et de l'honnêteté.

L'utile consiste à se conformer à la fin du tout dont on est partie; à suivre la loi du principe qui commande.

La vertu est le vrai bien; la chose vraiment utile. C'est là que la nature parfaite nous invite.

Ce n'est point par des comparaisons de la vertu avec d'autres objets, par des discours, par des jugements que nous découvrons que la vertu est le bien. Nous le sentons. C'est un effet énergique da sa propre nature qui se développe en nous, malgré nous.

La sérénité, le plaisir et la joie sont les accessoires du bien.

Tout ce qui est opposé au bien est mal. Le mal est un écart de la raison générale du tout.

Les accessoires du mal sont les chagrins, la douleur, le trouble.

La vertu et ses accessoires constituent la félicité.

Il y a des biens présents, il y en a de futurs; des biens constants, des biens intermittents, de durables et de passagers; des biens d'objets, de moyens, de fin, d'utilité, d'intérieurs, d'extérieurs, d'absolus, de relatifs, etc.

Le beau, c'est la perfection du bien.

Tous les biens sont égaux. Il faut les desirer tous. Il n'en faut négliger aucun.

Il y a entre le bien ou l'honnête, entre le mal ou le honteux, des choses intermédiaires qui ne peuvent ni contribuer au bonheur, ni y nuire. On peut ou les négliger, ou les rechercher sans conséquence.

Le sage est sévère; il fuit les distractions; il a l'esprit fin; il ne souffre pas; c'est un homme dieu; c'est le seul vrai pontife; il est prophète; il n'opine point; c'est le cynique par excellence; il est libre; il est roi; il peut gouverner un peuple; il n'erre pas; il est innocent; il n'a pitié de rien; il n'est pas indulgent; il n'est point fait pour habiter un désert; c'est un véritable ami; il fait bien tout ce qu'il fait; il n'est point ennemi de la volupté; la vie lui est indifférente; il est grand en tout; c'est un économe intelligent; il a la noblesse réelle; personne n'entend mieux la médecine; on ne le trompe jamais; c'est lui qui sait jouir de sa

femme, de ses enfants, de la vie; il ne calomnie pas; on ne saurait l'exiler, etc.

Les *stoïciens* à ces caractères en ajoutaient une infinité d'autres qui semblaient en être les contradictoires. Après les avoir regardés comme les meilleurs des hommes, on les eût pris pour les plus méchants. C'était une suite de leur apathie, de leur imitation stricte de la divinité, et des acceptions particulières des mots qu'ils employaient. La définition du *stoïcien* était toute semblable à celle que Vanini donnait de Dieu [1].

L'ame, semblable à un globe parfaitement rond, est uniforme; elle n'est capable ni de compression, ni d'expansion.

Elle est libre; elle fait ce qu'elle veut; elle a sa propre énergie. Rien d'extérieur ne la touche, ni ne peut la contraindre.

Si on la considère relativement au tout, elle est sujette au destin; elle ne peut agir autrement qu'elle agit; elle suit le lien universel et sacré qui unit l'univers et ses parties.

Dieu est soumis au destin; pourquoi l'ame humaine, qui n'en est qu'une particule, en serait-elle affranchie?

Aussitôt que l'image du bien l'a frappée, elle le desire.

Le principe qui se développe le premier dans

[1] *Voyez* l'article VANINI, dans l'*Encyclopédie méthodique*, tome III, page 727. ÉDIT^s.

un être animé, est celui de sa propre conservation.

S'il atteint ce qui est conforme à la nature, son bonheur commence.

Les desirs suivent la connaissance ou l'opinion des choses.

C'est de la connaissance de l'ordre universel que dépend celle du vrai bien.

Si l'on présente à l'homme un bien convenable à sa nature, et qu'il s'y porte avec modération, il est sage et non passionné; s'il en jouit paisiblement, il est serein et content; s'il ne craint point de le perdre, il est tranquille, etc.

S'il se trompe sur la nature de l'objet; s'il le poursuit avec trop d'ardeur; s'il en craint la privation; s'il en jouit avec transport; s'il se trompe sur sa valeur; s'il en est séduit; s'il s'y attache; s'il aime la vie, il est pervers.

Les desirs fondés sur l'opinion, sont des sources de trouble. L'intempérance est une des sources les plus fécondes du trouble.

Le vice s'introduit par l'ignorance des choses qui font la vertu.

Il y a des vertus de théorie. Il y en a de pratique. Il y en a de premières. Il y en a de secondaires.

La prudence qui nous instruit de nos devoirs; la tempérance qui règle nos appétits; le courage qui nous apprend à supporter; la justice qui nous

apprend à distribuer, sont des vertus du premier ordre.

Il y a entre les vertus un lien qui les enchaîne; celui à qui il en manque une n'en a point. Celui qui en possède bien une les a toutes.

La vertu ne se montre pas seulement dans les discours, mais on la voit aussi dans les actions.

Le milieu entre le vice et la vertu n'est rien.

On forme un homme à la vertu. Il y a des méchants qu'on peut rendre bons.

On est vertueux pour la vertu même. Elle n'est fondée ni dans la crainte ni dans l'espérance.

Les actions sont ou des devoirs, ou de la générosité, ou des procédés indifférents.

La raison ne commande ni ne défend les procédés indifférents; la nature ou la loi prise les devoirs. La générosité immole l'intérêt personnel.

Il y a des devoirs relatifs à soi-même; de relatifs au prochain et de relatifs à Dieu.

Il importe de rendre à Dieu un culte raisonnable.

Celui-là a une juste opinion des dieux qui croit leur existence, leur bonté, leur providence.

Il faut les adorer avant tout, y penser, les invoquer, les reconnaître, s'y soumettre; leur abandonner sa vie, les louer même dans le malheur, etc.

L'apathie est le but de tout ce que l'homme se doit à lui-même.

Celui qui y est arrivé est sage.

Le sage saura quand il lui convient de mourir;

il lui sera indifférent de recevoir la mort ou de se la donner. Il n'attendra point à l'extrémité pour user de ce remède. Il lui suffira de croire que le sort a changé.

Il cherchera l'obscurité.

Le soir il se rappellera sa journée. Il examinera ses actions. Il reviendra sur ses discours. Il s'avouera ses fautes. Il se proposera de faire mieux.

Son étude particulière sera celle de lui-même.

Il méprisera la vie et ses amusements; il ne redoutera ni la douleur, ni la misère, ni la mort.

Il aimera ses semblables. Il aimera même ses ennemis.

Il ne fera injure à personne. Il étendra sa bienveillance sur tous.

Il vivra dans le monde comme s'il n'y avait rien de propre.

Le témoignage de sa conscience sera le premier qu'il recherchera.

Toutes les fautes lui seront égales.

Soumis à tout événement, il regardera la commisération et la plupart des vertus de cet ordre comme une sorte d'opposition à la volonté de Dieu.

Il jugera de même du repentir.

Il n'aura point ces vues de petite bienfaisance, étroite, qui distingue un homme d'un autre. Il imitera la nature. Tous les hommes seront égaux à ses yeux.

S'il tend la main à celui qui fait naufrage, s'il console celui qui pleure, s'il reçoit celui qui manque d'asyle, s'il donne la vie à celui qui périt, s'il présente du pain à celui qui a faim, il ne sera point ému. Il gardera sa sérénité. Il ne permettra point au spectacle de la misère d'altérer sa tranquillité. Il reconnaîtra en tout la volonté de Dieu et le malheur des autres; et dans son impuissance à les secourir, il sera content de tout, parce qu'il saura que rien ne peut être mal.

Des disciples et des successeurs de Zénon. Zénon eut pour disciples Philonide, Calippe, Posidonius, Zénode, Scion et Cléanthe.

Persée, Ariston, Hérille, Denis, Sphérus et Athénodore se sont fait un nom dans sa secte.

Nous allons parcourir rapidement ce qu'il peut y avoir de remarquable dans leurs vies et dans leurs opinions.

Persée était fils de Démétrius de Cettium. Il fut, disent les uns, l'ami de Zénon; d'autres, un de ces esclaves qu'Antigone envoya dans son école pour en copier les leçons. Il vivait aux environs de la cent trentième olympiade. Il était avancé en âge, lorsqu'il alla à la cour d'Antigone Gonatas. Son crédit auprès de ce prince fut tel, que la garde de l'Acro-Corinthe lui fut confiée. On sait que la sûreté de Corinthe et de tout le Péloponnèse dépendait de cette citadelle. Le philosophe répondit mal à l'axiome stoïque, qui disait qu'il n'y avait que le

sage qui sache commander. Aratus de Sycione se présenta subitement devant l'Acro-Corinthe, et le surprit. Il empêcha Antigone de tenir à Ménedème d'Erétrie la parole qu'il lui avait donnée, de remettre lès Érétriens en république; il regardait les dieux comme les premiers inventeurs des choses utiles chez les peuples qui leur avaient élevé des autels. Il eut pour disciple Hermagoras d'Amphipolis.

Ariston de Chio était fils de Miltiade. Il était éloquent, et il n'en plaisait pas davantage à Zénon qui affectait un discours bref. Ariston, qui aimait le plaisir, était d'ailleurs peu fait pour cette école sévère. Il profita d'une maladie de son maître pour le quitter. Il suivit Polémon, auquel il ne demeura pas long-temps attaché. Il eut l'ambition d'être chef de secte, et il s'établit dans le Cynosarge, où il assembla quelques auditeurs, qu'on appela de son nom les *Aristoniens* : mais bientôt son école fut méprisée et déserte. Ariston attaqua avec chaleur Arcésilaüs, et sa manière de philosopher académique et sceptique. Il innova plusieurs choses dans le *stoïcisme* : il prétendait que l'étude de la nature était au dessus de l'esprit humain; que la logique ne signifiait rien, et que la morale était la seule science qui nous importât; qu'il n'y avait pas autant de vertus différentes qu'on en comptait communément, mais qu'il ne fallait pas, comme Zénon, les réduire à une seule;

qu'il y avait entre elles un lien commun; que les dieux étaient sans intelligence et sans vie, et qu'il était impossible d'en déterminer la forme. Il mourut d'un coup de soleil qu'il reçut sur sa tête qui était chauve. Il eut pour disciple Ératosthène de Cyrène. Celui-ci fut grammairien, poète et philosophe. Il se distingua aussi parmi les mathématiciens. La variété de ses connaissances lui mérita le nom de *philologue*, qu'il porta le premier, et les Ptolomée, Philopator et Épiphane lui confièrent le soin de la bibliothèque d'Alexandrie.

Persée ne fut pas le seul qui abandonna la secte de Zénon. On fait le même reproche à Denis d'Héraclée. On dit de celui-ci qu'il regarda la volupté comme la fin des actions humaines, et qu'il passa dans l'école cyrénaïque et épicurienne.

Hérille de Carthage n'eut pas une jeunesse fort innocente. Lorsqu'il se présenta pour disciple à Zénon, celui-ci exigea pour preuve de son changement de mœurs, qu'il se coupât les cheveux qu'il avait fort beaux. Hérille se rasa la tête, et fut reçu dans l'école stoïque. Il regarda la science et la vertu comme les véritables fins de l'homme, ajoutant qu'elles dépendaient quelquefois des circonstances, et que semblables à l'airain dont on fondait la statue d'Alexandre ou de Socrate, il en fallait changer selon les occasions; qu'elles n'étaient pas les mêmes pour tous les hommes, que le sage avait les siennes qui n'étaient pas celles du fou, etc.

Sphérus le borysthénite, le second disciple de Zénon, enseigna la philosophie à Lacédémone, et forma Cléomène. Il passa de Sparte à Alexandrie : il modifia le principe des *stoïciens*, que le sage n'opinait jamais. Il disait à Ptolomée qu'il n'était roi, que parce qu'il en avait les qualités, sans lesquelles il cesserait de l'être. Il écrivit plusieurs traités que nous n'avons pas.

Cléanthe, né à Asse en Lycie, succéda à Zénon sous le Stoa. Il avait été d'abord athlète. Son extrême pauvreté lui fit apparemment goûter une philosophie qui prêchait le mépris des richesses. Il s'attacha d'abord à Cratès, qu'il quitta pour Zénon. Le jour il étudiait; la nuit il se louait, pour tirer de l'eau dans les jardins. Les aréopagites, touchés de sa vertu, lui décernèrent dix mines sur le trésor public : Zénon n'était pas d'avis qu'il les acceptât. Un jour qu'il conduisait des jeunes gens au spectacle, le vent lui enleva son manteau et le laissa tout nu. La fortune et la nature l'avaient traité presque avec la même ingratitude. Il avait l'esprit lent : on l'appelait l'*âne de Zénon*, et il disait qu'on avait raison, car il portait seul toute la charge de ce philosophe. Antigone l'enrichit; mais ce fut sans conséquence pour sa vertu. Cléanthe persista dans la pratique austère du *stoïcisme*. La secte ne perdit rien sous lui de son éclat; le Portique fut plus fréquenté que jamais : il prêchait d'exemple la continence,

la sobriété, la patience et le mépris des injures : il estimait les anciens philosophes de ce qu'ils avaient négligé les mots, pour s'attacher aux choses; et c'était la raison qu'il donnait de ce que beaucoup moindres en nombre que de son temps, il y avait cependant parmi eux beaucoup plus d'hommes sages. Il mourut âgé de quatre-vingts ans : il fut attaqué d'un ulcère à la bouche, pour lequel les médecins lui ordonnèrent l'abstinence des aliments; il passa deux jours sans manger : ce régime lui réussit, mais on ne put le déterminer à reprendre les aliments. Il était, disait-il, trop près du terme pour revenir sur ses pas. On lui éleva, tard à la vérité, une très-belle statue.

Mais personne ne s'est fait plus de réputation parmi les *stoïciens* que Chrisyppe de Tarse. Il écouta Zénon et Cléanthe : il abandonna leur doctrine en plusieurs points. C'était un homme d'un esprit prompt et subtil. On le loue d'avoir pu composer jusqu'à cinq cents vers en un jour : mais parmi ces vers, y en avait-il beaucoup qu'on pût louer? L'estime qu'il faisait de lui-même n'était pas médiocre. Interrogé par quelqu'un qui avait un enfant, sur l'homme à qui il en fallait confier l'instruction : A moi, lui répondit-il; car si je connaissais un précepteur qui valût mieux, je le prendrais pour moi. Il avait de la hauteur dans le caractère : il méprisa les honneurs. Il ne dédia point aux rois ses ouvrages, comme c'était

la coutume de son temps. Son esprit ardent et porté à la contradiction lui fit des ennemis. Il éleva Carnéade, qui ne profita que trop bien de l'art malheureux de jeter des doutes. Chrisyppe en devint lui-même la victime. Il parla librement des dieux : il expliquait la fable des amours de Jupiter et de Junon d'une manière aussi peu décente que religieuse. S'il est vrai qu'il approuvât l'inceste et qu'il conseillât d'user de la chair humaine en aliments, sa morale ne fut pas sans tache. Il laissa un nombre prodigieux d'ouvrages. Il mourut âgé de quatre-vingt-trois ans : on lui éleva une statue dans le Céramique.

Zénon de Tarse, à qui Chrisyppe transmit le Portique, fit beaucoup de disciples et peu d'ouvrages.

Diogène le babylonien eut pour maîtres Chrisyppe et Zénon. Il accompagna Critolaüs et Carnéade à Rome. Un jour qu'il parlait de la colère, un jeune étourdi lui cracha au visage, et la tranquillité de ce philosophe ne démentit pas son discours. Il mourut âgé de quatre-vingt-dix-huit ans.

Antipater de Tarse avait été disciple de Diogène, et il lui succéda. Ce fut un des antagonistes les plus redoutables de Carnéade.

Panétius de Rhodes laissa les armes auxquelles il était appelé par sa naissance, pour suivre son goût et se livrer à la philosophie. Il fut estimé de

Cicéron, qui l'introduisit dans la familiarité de Scipion et de Lælius. Panétius fut plus attaché à la pratique du *stoïcisme* qu'à ses dogmes. Il estimait les philosophes qui avaient précédé, mais surtout Platon, qu'il appelait l'*Homère* des philosophes. Il vécut long-temps à Rome, mais il mourut à Athènes. Il eut pour disciples des hommes du premier mérite, Mnésarque, Posidonius, Lælius, Scipion, Fannius, Hécaton, Apollonius, Polybe. Il rejetait la divination de Zénon : il écrivit des Offices; il s'occupa de l'histoire des sectes. Il ne nous reste aucun de ses ouvrages.

Posidonius d'Apamée exerça à Rhodes les fonctions de magistrat et de philosophe; et au sortir de l'école, il s'asséyait sur le tribunal des lois, sans qu'on l'y trouvât déplacé. Pompée le visita. Posidonius était alors tourmenté de la goutte. La douleur ne l'empêcha point d'entretenir le général romain. Il traita en sa présence la question du bon et de l'honnête. Il écrivit différents ouvrages. On lui attribue l'invention d'une sphère artificielle, qui imitait les mouvements du système planétaire : il mourut fort âgé. Cicéron en parle comme d'un homme qu'il avait entendu.

Jason, neveu de Posidonius, professa le *stoïcisme* à Rhodes, après la mort de son oncle.

Des femmes eurent aussi le courage d'embrasser le *stoïcisme*, et de se distinguer dans cette école par la pratique de ses vertus austères.

La secte *stoïcienne* fut le dernier rameau de la secte de Socrate.

Voyez à l'article de la PHILOSOPHIE DES ROMAINS, l'histoire des progrès de la secte stoïque dans cette ville sous la république et sous les empereurs.

Des restaurateurs de la philosophie stoïcienne parmi les modernes. Les principaux d'entre eux ont été Juste-Lipse, Scioppius, Heinsius et Gataker.

Juste-Lipse naquit dans le courant de 1547. Il fit ses premières études à Bruxelles, d'où il alla perdre deux ans ailleurs. Il étudia la scholastique chez les jésuites; le goût de l'éloquence et des questions grammaticales l'entraîna d'abord; mais Tacite et Sénèque ne tardèrent pas à le détacher de Donat et de Cicéron. Il fut tenté de se faire jésuite; mais ses parents, qui n'approuvaient pas ce dessein, l'envoyèrent à Louvain où sa vocation se perdit. Là il se livra tout entier à la littérature ancienne et à la jurisprudence. Il se lia sous Corneille Valère, leur maître commun, à Delrio, Giselin, Lermet, Shoot, et d'autres qui se sont illustrés par leurs connaissances. Il écrivit de bonne heure. Il n'avait que dix-neuf ans, lorsqu'il publia ses livres *de variis lectionibus* : il les dédia au cardinal Pernot de Granville, qui l'aima et le protégea. A Rome, il se plongea dans l'étude des antiquités : il y connut Manuce, Mercurialis et Muret. De retour de l'Italie en Flandre, il s'abandonna au plaisir, et il ne parut pas

se ressouvenir beaucoup de son Épictète; mais cet écart de jeunesse, bien pardonnable à un homme qui était resté si jeune sans père, sans mère, sans parents, sans tuteurs, ne dura pas. Il revint à l'étude et à la vertu. Il voyagea en France et en Allemagne, en Saxe, en Bohême, satisfaisant partout sa passion pour les sciences et pour les savants. Il s'arrêta quelque temps en Allemagne, où le mauvais état de sa fortune, qui avait disparu au milieu des ravages de la guerre allumée dans son pays, le détermina à abjurer le catholicisme, pour en obtenir une chaire de professeur chez des luthériens. Au fond, indifférent en fait de religion, il n'était ni catholique ni luthérien. Il se maria à Cologne. Il s'éloigna de cette ville pour aller chercher un asyle où il pût vivre dans le repos et la solitude; mais il fut obligé de préférer la sécurité à ces avantages et de se réfugier à Louvain, où il prit le bonnet de docteur en droit. Cet état lui promettait de l'aisance : mais la guerre semblait le suivre partout; elle le contraignit d'aller ailleurs enseigner parmi les protestants la jurisprudence et la politique. Ce fut là qu'il prétendit qu'il ne fallait dans un État qu'une religion, et qu'il fallait pendre, brûler, massacrer ceux qui refusaient de se conformer au culte public : quelle morale à débiter parmi des hommes qui venaient d'exposer leurs femmes, leurs enfants, leur pays, leur for-

tune, leur vie, pour s'assurer la liberté de la conscience, et dont la terre fumait encore du sang que l'intolérance espagnole avait répandu! On écrivit avec chaleur contre Juste-Lipse. Il devint odieux : il médita de se retirer de la Hollande. Sa femme superstitieuse le pressait de changer de religion; les jésuites l'investissaient : il augurait mal du succès de la guerre des Provinces-Unies. Il simula une maladie : il alla à Spa; il passa quelques années à Liége, et de là il vint à Cologne, où il rentra dans le sein du catholicisme. Cette inconstance ne nuisit pas autant à sa considération qu'à sa tranquillité. Les jésuites, amis aussi chauds qu'ennemis dangereux, le préconisèrent. Il fut appelé par des villes, par des provinces, par des souverains. L'ambition n'était certainement pas son défaut; il se refusa aux propositions les plus avantageuses et les plus honorables. Il mourut à Louvain en 1606, âgé de cinquante-huit ans. Il avait beaucoup souffert et beaucoup travaillé; son érudition était profonde : il n'était presque aucune science dans laquelle il ne fût versé; il avait des lettres, de la critique et de la philosophie. Les langues anciennes et modernes lui étaient familières. Il avait étudié la jurisprudence et les antiquités. Il était grand moraliste; il s'était fait un style particulier, sententieux, bref, concis et serré. Il avait reçu de la nature de la vivacité, de la chaleur, de la sagacité, de la

justesse même, de l'imagination, de l'opiniâtreté et de la mémoire. Il avait embrassé le *stoïcisme;* il détestait la philosophie des écoles. Il ne dépendit pas de lui qu'elle ne s'améliorât. Il écrivit de la politique et de la morale; et quoiqu'il ait laissé un assez grand nombre d'ouvrages, qu'ils aient presque tous été composés dans les embarras d'une vie tumultueuse, il n'y en a pas un qu'on ne lise sans quelque fruit : sa Physiologie *stoïcienne,* son Traité de la Constance, ses Politiques, ses Notes sur Tacite et Sénèque, ne sont pas les moins estimés : il eut des mœurs, de la douceur, de l'humanité, assez peu de religion. Il y a dans sa vie plus d'imprudence que de méchanceté : ses apostasies continuelles sont les suites naturelles de ses principes.

Gaspar Scioppius, dont on a dit tant de bien et tant de mal, marcha sur les pas de Juste-Lipse. Il publia des Éléments de la philosophie *stoïcienne;* ce n'est guère qu'un abrégé de ce qu'on savait avant lui.

Daniel Heinsius a fait le contraire de Scioppius : il a délayé dans une Oraison *de philosophia stoica* ce que le fougueux Scioppius avait resserré.

Gataker s'est montré fort supérieur à l'un et à l'autre dans son Commentaire sur l'ouvrage de l'empereur Antonin. On y retrouve partout un homme profond dans la connaissance des orateurs, des poètes et des philosophes anciens : mais il a

ses préjugés. Il voit souvent Jésus-Christ, saint Paul, les évangélistes, les Pères sous le Portique, et il ne tient pas à lui qu'on ne les prenne pour les disciples de Zénon. Dacier n'était pas éloigné des idées de Gataker.

SUBIT, adj. (*Gram.*) qui s'exécute tout à coup; il y a des coups *subits*, des échecs *subits*, des bonheurs *subits*, des fortunes, des élévations *subites*. C'est alors qu'on considère les hommes élevés si subitement, et qu'on se demande comment cela s'est fait, sans pouvoir se répondre. On se rappelle seulement un endroit où Lucien introduit Jupiter fatigué des clameurs qui s'élevaient de la terre, mettant la tête à sa trappe, et disant: De la grêle en Scythie, un volcan dans les Gaules, la peste ici, la famine là; refermant sa trappe, achevant de s'enivrer, s'endormant entre les bras de Ganimède ou de Junon, et appelant cela gouverner le monde.

SUBVENIR, v. n. (*Gram.*) secourir, soulager. J'étais dans la détresse, il ne dédaigna pas de connaître ma misère et d'y *subvenir*. Ma grand'-mère resta veuve à trente-trois ans, et elle avait eu vingt-deux enfants, huit dans les quatre premières couches; il lui en restait dix-neuf vivants autour de sa table. Je ne sais comment elle parvint à les élever et à *subvenir* à tous leurs besoins, avec le peu de fortune qu'elle avait. De tant d'enfants, aucun n'est parvenu au delà de soixante et

quinze ans : je n'en ai jamais vu que trois; je suis encore jeune, et au moment où j'écris, il n'en reste pas un. Avec quelle vitesse les hommes passent! Comment la nature *subvient*-elle à une diminution si rapide de l'espèce?

SUCCÈS, s. m. (*Gram.*) fin ou issue bonne ou mauvaise d'une affaire. Le *succès* d'une entreprise ne dépend pas toujours de la prudence. Cette vertu nous console seulement, lorsqu'il ne répond pas à notre attente. Quel que soit le *succès* d'une chose, il vient de Dieu. Il n'arrive jamais que ce qui doit arriver. Si le *succès* était autre, il faudrait que l'ordre universel changeât. Lorsque l'Être tout-puissant gratifie une créature d'un bon *succès*, il fait un miracle aussi grand que quand il créa l'univers. Il faut la même puissance pour changer l'enchaînement universel des causes, que pour l'instituer. Si Dieu écoutait nos souhaits et qu'il nous accordât des *succès* tels que nous les desirons, il ferait marcher l'univers à notre fantaisie, et souvent il nous châtierait sévèrement. Qui est-ce qui sait si le *succès* qu'il demande, est celui qui convient vraiment au bon sens? Reconnaissons donc la vanité et l'indiscrétion de nos vœux, et soumettons-nous aux événements.

SUFFISANTE RAISON. (*Métaphysique.*) *Principe de la raison suffisante.* C'est celui duquel dépendent toutes les vérités contingentes. Il n'est ni moins primitif, ni moins universel que celui

de *contradiction*. Tous les hommes le suivent naturellement; car il n'y a personne qui se détermine à une chose plutôt qu'à une autre sans une *raison suffisante*, qui lui fasse voir que cette chose est préférable à l'autre.

Quand on demande compte à quelqu'un de ses actions, on pousse les questions jusqu'à ce qu'on soit parvenu à découvrir une raison qui nous satisfasse, et nous sentons dans tous les cas que nous ne pouvons point forcer notre esprit à admettre quelque chose sans une *raison suffisante*, c'est-à-dire sans une raison qui nous fasse comprendre pourquoi cette chose est ainsi plutôt que tout autrement.

Si on voulait nier ce grand principe, on tomberait dans d'étranges contradictions : car, dès que l'on admet qu'il peut arriver quelque chose sans *raison suffisante*, on ne peut assurer d'aucune chose qu'elle est la même qu'elle était le moment d'auparavant, puisque cette chose pourrait se changer à tout moment dans une autre d'une autre espèce; ainsi il n'y aurait pour nous des vérités que pour un instant.

J'assure, par exemple, que tout est encore dans ma chambre dans l'état où je l'ai laissé, parce que je suis assuré que personne n'y est entré depuis que j'en suis sorti; mais si le principe de la *raison suffisante* n'a pas lieu, ma certitude devient une chimère, puisque tout pourrait être boule-

versé dans ma chambre sans qu'il y fût entré personne capable de le déranger.

Sans ce principe, il n'y aurait point de choses identiques; car deux choses sont identiques, lorsque l'on peut substituer l'une à la place de l'autre sans qu'il arrive aucun changement par rapport à la propriété qu'on considère. Ainsi, par exemple, si j'ai une boule de pierre et une boule de plomb, et que je puisse mettre l'une à la place de l'autre dans le bassin d'une balance, sans que la balance change de situation, je dis que le poids de ces boules est identique, qu'il est le même, et qu'elles sont identiques quant à leurs poids : cependant, s'il pouvait arriver quelque chose sans une *raison suffisante*, je ne pourrais prononcer que le poids de ces boules est identique dans le temps même que j'assure qu'il est identique, puisqu'il pourrait arriver sans aucune raison un changement dans l'une qui n'arriverait pas dans l'autre, et par conséquent leur poids ne serait point identique; ce qui est contre la définition.

Sans le principe de la *raison suffisante*, on ne pourrait plus dire que cet univers, où toutes les parties sont si bien liées entre elles, n'a pu être produit que par une sagesse suprême; car s'il peut y avoir des effets sans *raison suffisante*, tout cela a pu être produit par le hasard, c'est-à-dire par rien. Ce qui arrive quelquefois en songe nous fournit l'idée d'un monde fabuleux, où tous les

événements arriveraient sans *raison suffisante*. Je rêve que je suis dans ma chambre occupé à écrire; tout d'un coup ma chaise se change en un cheval ailé, et je me trouve en un instant à cent lieues de l'endroit où j'étais, et avec des personnes qui sont mortes depuis long-temps. Tout cela ne peut arriver dans ce monde, puisqu'il n'y aurait point de *raison suffisante* de tous ces effets. C'est ce principe qui distingue le songe de la veille, et le monde réel du monde fabuleux que l'on nous dépeint dans les contes des fées.

Dans la géométrie, où toutes les vérités sont nécessaires, on ne se sert que du principe de contradiction; mais lorsqu'il est possible qu'une chose se trouve en différents états, je ne puis assurer qu'elle se trouve dans un tel état plutôt que dans un autre, à moins que je n'allègue une raison de ce que j'affirme; ainsi, par exemple, je puis être assis, couché, debout, toutes ces déterminations de ma situation sont également possibles; mais quand je suis debout, il faut qu'il y ait une *raison suffisante* pourquoi je suis debout, et non pas assis ou couché.

Archimède, passant de la géométrie à la mécanique, reconnut bien le besoin de la *raison suffisante;* car, voulant démontrer qu'une balance à bras égaux, chargée de poids égaux, restera en équilibre, il fit voir que dans cette égalité de bras et de poids, la balance devait rester en repos,

parce qu'il n'y aurait point de *raison suffisante* pourquoi l'un des bras descendrait plutôt que l'autre. M. de Leibnitz, qui était très-attentif aux sources de nos raisonnements, saisit ce principe, le développa, et fut le premier qui l'énonça distinctement et qui l'introduisit dans les sciences.

Le principe de la *raison suffisante* est encore le fondement des règles et des coutumes, qui ne sont fondées que sur ce qu'on appelle *convenance;* car les mêmes hommes peuvent suivre des coutumes différentes, ils peuvent déterminer leurs actions en plusieurs manières; et lorsqu'on choisit préférablement à d'autres celles où il y a le plus de raison, l'action devient bonne et ne saurait être blâmée; mais on la nomme *déraisonnable* dès qu'il y a des *raisons suffisantes* pour ne la point commettre; et c'est sur ces mêmes principes que l'on peut prononcer qu'une coutume est meilleure que l'autre, c'est-à-dire quand elle a plus de raisons de son côté.

Ce principe bannit de la philosophie tous les raisonnements à la scholastique; car les scholastiques admettaient bien qu'il ne se fait rien sans cause; mais ils alléguaient pour causes des natures plastiques, des ames végétatives, et d'autres mots vides de sens; mais, quand on a une fois établi qu'une cause n'est bonne qu'autant qu'elle satisfait au principe de *raison suffisante,* c'est-à-dire qu'autant qu'elle contient quelque chose par

où on puisse faire voir comment et pourquoi un effet peut arriver, alors on ne peut plus se payer de ces grands mots qu'on mettait à la place des idées.

Quand on explique, par exemple, pourquoi les plantes naissent, croissent et se conservent, et que l'on donne pour cause de ces effets une ame végétative qui se trouve dans toutes les plantes, on allègue bien une cause de ces effets, mais une cause qui n'est point recevable, parce qu'elle ne contient rien par où je puisse comprendre comment la végétation s'opère; car cette ame végétative étant posée, je n'entends point de là pourquoi la plante que je considère a plutôt une telle structure que toute autre, ni comment cette ame peut former une machine telle que celle de cette plante.

Au reste, on peut faire une espèce d'argument *ad hominem* contre le principe de la *raison suffisante,* en demandant à messieurs Leibnitz et Wolf comment ils peuvent l'accorder avec la contingence de l'univers. La contingence en effet suppose une différence d'équilibre. Or, quoi de plus opposé à cette différence que le principe de la *raison suffisante?* Il faut donc dire que le monde existe, non contingemment, mais en vertu d'une *raison suffisante,* et cet aveu pourrait mener jusqu'aux bords du spinosisme. Il est vrai que ces philosophes tâchent de se tirer d'affaire en expli-

quant la contingence par une chose dont le contraire n'est point impossible. Mais il est toujours vrai que la *raison suffisante* ne laisse point la contingence en son entier. Plus un plan a de raisons qui sollicitent son existence, moins les autres deviennent possibles, c'est-à-dire peuvent prétendre à l'existence.

Néanmoins le principe de la *raison suffisante* est d'un très-grand usage. La plupart des faux raisonnements n'ont d'autre source que l'oubli de cette maxime. C'est le seul fil qui puisse nous conduire dans ces labyrinthes d'erreur, que l'esprit humain s'est bâti pour avoir le plaisir de s'égarer. Il ne faut donc rien admettre de ce qui viole cette maxime fondamentale, qui sert de bride aux écarts sans nombre que fait l'imagination, dès qu'on ne l'assujétit pas aux règles d'un raisonnement sévère.

SUICIDE, s. m. (*Morale.*) Le *suicide* est une action par laquelle un homme est lui-même la cause de sa mort. Comme cela peut arriver de deux manières, l'une directe et l'autre indirecte, on distingue aussi dans la morale le *suicide* direct d'avec le *suicide* indirect.

Ordinairement on entend par *suicide* l'action d'un homme qui, de propos délibéré, se prive de la vie d'une manière violente. Pour ce qui regarde la moralité de cette action, il faut dire qu'elle est absolument contre la loi de la nature.

On prouve cela de différentes façons. Nous ne rapporterons ici que les raisons principales.

1°. Il est sûr que l'instinct que nous sentons pour notre conservation, et qui est naturel à tous les hommes, et même à toutes les créatures, vient du créateur. On peut donc la regarder comme une loi naturelle gravée dans le cœur de l'homme par le créateur. Il renferme ses ordres par rapport à notre existence. Ainsi tous ceux qui agissent contre cet instinct qui leur est si naturel, agissent contre la volonté de leur créateur.

2°. L'homme n'est point le maître de sa vie. Comme il ne se l'est point donnée, il ne peut pas la regarder comme un bien dont il peut disposer comme il lui plaît. Il tient la vie de son créateur; c'est une espèce de dépôt qu'il lui a confié. Il n'appartient qu'à lui de retirer son dépôt quand il le trouvera à propos. Ainsi l'homme n'est point en droit d'en faire ce qu'il veut, et encore moins de le détruire entièrement.

3°. Le but que le créateur a, en créant un homme, est sûrement qu'il continue à exister et à vivre aussi long-temps qu'il plaira à Dieu; et comme cette fin seule n'est pas digne d'un Dieu si parfait, il faut ajouter qu'il veut que l'homme vive pour la gloire du créateur, et pour manifester ses perfections. Or ce but est frustré par le *suicide*. L'homme, en se détruisant, enlève du monde un

ouvrage qui était destiné à la manifestation des perfections divines.

4°. Nous ne sommes pas au monde uniquement pour nous-mêmes. Nous sommes dans une liaison étroite avec les autres hommes, avec notre patrie, avec nos proches, avec notre famille. Chacun exige de nous certains devoirs auxquels nous ne pouvons pas nous soustraire nous-mêmes. C'est donc violer les devoirs de la société que de la quitter avant le temps, et dans le moment où nous pourrions lui rendre les services que nous lui devons. On ne peut pas dire qu'un homme se puisse trouver dans un cas où il soit assuré qu'il n'est d'aucune utilité pour la société. Ce cas n'est point du tout possible. Dans la maladie la plus désespérée, un homme peut toujours être utile aux autres, ne fût-ce que par l'exemple de fermeté, de patience, etc., qu'il leur donne.

Enfin la première obligation où l'homme se trouve par rapport à soi-même, c'est de se conserver dans un état de félicité, et de se perfectionner de plus en plus. Ce devoir est conforme à l'envie que chacun a de se rendre heureux. En se privant de la vie on néglige donc ce qu'on se doit à soi-même; on interrompt le cours de son bonheur, on se prive des moyens de se perfectionner davantage dans ce monde. Il est vrai que ceux qui se tuent eux-mêmes regardent la mort

comme un état plus heureux que la vie; mais c'est en quoi ils raisonnent mal; ils ne peuvent jamais avoir une entière certitude; jamais ils ne pourront démontrer que leur vie est un plus grand malheur que la mort. Et c'est ici la clef pour répondre à diverses questions qu'on forme suivant les différents cas où un homme peut se trouver.

On demande 1° si un soldat peut se tuer pour ne pas tomber entre les mains des ennemis, comme cela est souvent arrivé dans les siècles passés. A cette question on en peut joindre une autre qui revient au même, et à laquelle on doit faire la même réponse, savoir si un capitaine de vaisseau peut mettre le feu à son navire pour le faire sauter en l'air afin que l'ennemi ne s'en rende pas maître. Quelques-uns d'entre les moralistes croient que le *suicide* est permis dans ces deux cas, parce que l'amour de la patrie est le principe de ces actions. C'est une façon de nuire à l'ennemi pour laquelle on doit supposer le consentement du souverain qui veut faire tort à son ennemi de quelque façon que ce soit. Ces raisons, quoique spécieuses, ne sont cependant pas sans exception. D'abord il est sûr que, dans un cas de cette importance, il ne suffit pas de supposer le consentement du souverain. Pendant que le souverain n'a pas déclaré sa volonté expressément, il faut regarder le cas comme douteux : or, dans un cas douteux, on ne doit point prendre le parti

le plus violent, et qui choque tant d'autres devoirs qui sont clairs et sans contestation.

Cette question a donné occasion à une seconde, savoir s'il faut obéir à un prince qui vous ordonne de vous tuer. Voici ce qu'on répond ordinairement. Si l'homme qui reçoit cet ordre est un criminel qui mérite la mort, il doit obéir sans craindre de commettre un *suicide* punissable, parce qu'il ne fait en cela que ce que le bourreau devrait faire. La sentence de mort étant prononcée, ce n'est pas lui qui s'ôte la vie, c'est le juge auquel il obéit comme un instrument qui la lui ôte. Mais si cet homme est un innocent, il vaut mieux qu'il refuse d'exécuter cet ordre, parce qu'aucun souverain n'a droit sur la vie d'un innocent. On propose encore cette troisième question, savoir si un malheureux, condamné à une mort ignominieuse et douloureuse, peut s'y soustraire en se tuant lui-même. Tous les moralistes sont ici pour la négative. Un tel homme enfreint le droit que le magistrat a sur lui pour le punir; il frustre en même temps le but qu'on a d'inspirer par le châtiment de l'horreur pour des crimes semblables au sien.

Disons un mot du *suicide* indirect. On entend par là toute action qui occasione une mort prématurée, sans qu'on ait eu précisément l'intention de se la procurer. Cela se fait ou en se livrant aux emportements des passions violentes, ou en

menant une vie déréglée, ou en se retranchant le nécessaire par une avarice honteuse, ou en s'exposant imprudemment à un danger évident. Les mêmes raisons qui défendent d'attenter à sa vie directement condamnent aussi le *suicide* indirect, comme il est aisé de le voir.

Pour ce qui regarde l'imputation du *suicide*, il faut remarquer qu'elle dépend de la situation d'esprit où un homme se trouve avant et au moment qu'il se tue. Si un homme qui a le cerveau dérangé, ou qui est tombé dans une noire mélancolie, ou qui est en frénésie, si un tel homme se tue, on ne peut pas regarder son action comme un crime, parce que, dans un tel état, on ne sait pas ce qu'on fait; mais s'il le fait de propos délibéré, l'action lui est imputée dans son entier. Car, quoiqu'on objecte qu'aucun homme jouissant de la raison ne peut se tuer, et qu'effectivement tous les meurtriers d'eux-mêmes puissent être regardés comme des fous dans le moment qu'ils s'ôtent la vie, il faut cependant prendre garde à leur vie précédente. C'est là où se trouve ordinairement l'origine de leur désespoir. Peut-être qu'ils ne savent pas ce qu'ils font dans le moment qu'ils se tuent, tant leur esprit est troublé par leurs passions; mais c'est leur faute. S'ils avaient tâché de dompter leurs passions dès le commencement, ils auraient sûrement prévenu les malheurs de leur état présent; ainsi la dernière ac-

tion étant une suite des actions précédentes, elle leur est imputée avec les autres.

Le *suicide* a toujours été un sujet de contestation parmi les anciens philosophes : les stoïciens le permettaient à leurs sages. Les Platoniciens soutenaient que la vie est une station dans laquelle Dieu a placé l'homme, que par conséquent il ne lui est point permis de l'abandonner suivant sa fantaisie. Parmi les modernes, l'abbé de S. Cyran a soutenu qu'il y a quelques cas où on peut se tuer. Voici le titre de son livre : *Question royale, où est montré en quelle extrémité, principalement en temps de paix, le sujet pourrait être obligé de conserver la vie du prince aux dépens de la sienne.*

Quoiqu'il ne soit point douteux que l'Église chrétienne ne condamne le *suicide*, il s'est trouvé des chrétiens qui ont voulu le justifier. De ce nombre est le docteur Donne, savant théologien anglais, qui, sans doute pour consoler ses compatriotes, que la mélancolie détermine assez souvent à se donner la mort, entreprit de prouver que le *suicide* n'est point défendu dans l'Écriture sainte, et ne fut point regardé comme un crime dans les premiers siècles de l'Église.

Son ouvrage, écrit en anglais, a pour titre, ΒΙΑΘΑΝΑΤΟΣ : *a declaration of that paradoxe or thesis, that self-homicide is not so naturally sin and that it may never be otherwise*, etc. *London*,

1700; ce qui signifie *Exposition d'un paradoxe ou système qui prouve que le* suicide *n'est pas toujours un péché naturel. Londres*, 1700. Ce docteur Donne mourut doyen de Saint-Paul, dignité à laquelle il parvint après la publication de son ouvrage.

Il prétend prouver dans son livre que le *suicide* n'est opposé ni à la loi de la nature, ni à la raison, ni à la loi de Dieu révélée. Il montre que dans l'Ancien Testament, des hommes agréables à Dieu se sont donné la mort à eux-mêmes; ce qu'il prouve par l'exemple de Samson, qui mourut écrasé sous les ruines d'un temple qu'il fit tomber sur les Philistins et sur lui-même. Il s'appuie encore de l'exemple d'Éléazar, qui se fit écraser sous un éléphant en combattant pour sa patrie; action qui est louée par saint Ambroise. Tout le monde connaît chez les païens, les exemples de Codrus, Curtius, Decius, Lucrèce, Caton, etc.

Dans le Nouveau Testament, il veut fortifier son système par l'exemple de Jésus-Christ, dont la mort fut volontaire. Il regarde un grand nombre de martyrs comme de vrais *suicides*, ainsi qu'une foule de solitaires et de pénitents qui se sont fait mourir peu à peu. Saint Clément exhorte les premiers chrétiens au martyre, en leur citant l'exemple des païens qui se dévouaient pour leur patrie. *Stromat*. Lib. IV. Tertullien condam-

nait ceux qui fuyaient la persécution. *Voyez* Tertulian. *de Fuga,* Propos. II. Du temps des persécutions, chaque chrétien, pour arriver au ciel, affrontait généreusement la mort, et lorsqu'on suppliciait un martyr, les assistants s'écriaient, *je suis aussi chrétien.* Eusèbe rapporte qu'un martyr nommé Germanus irritait les bêtes pour sortir plus promptement de la vie. Saint Ignace, évêque d'Antioche, dans sa lettre aux fidèles de Rome, les prie de ne point solliciter sa grâce, *voluntarius morior quia mihi utile est mori.*

Bodin rapporte, d'après Tertullien, que, dans une persécution qui s'éleva contre les chrétiens d'Afrique, l'ardeur pour le martyre fut si grande, que le proconsul, lassé lui-même de supplices, fit demander par le crieur public *s'il y avait encore des chrétiens qui demandassent à mourir.* Et comme on entendit une voix générale qui répondait que *oui,* le proconsul leur dit de s'aller pendre et noyer eux-mêmes pour en épargner la peine aux juges. *Voy.* Bodin, *Demonst.* Lib. IV, cap. III, ce qui prouve que dans l'Église primitive les chrétiens étaient affamés du martyre, et se présentaient volontairement à la mort. Ce zèle fut arrêté par la suite au concile de Laodicée, canon XXXIII, et au premier de Carthage, canon II, dans lesquels l'Église distingua les vrais martyrs des faux; et il fut défendu de s'exposer volontairement à la mort; cependant l'histoire ecclésiastique nous

fournit des exemples de saints et de saintes, honorés par l'Église, qui se sont exposés à une mort indubitable; c'est ainsi que sainte Pélagie et sa mère se précipitèrent par une fenêtre et se noyèrent. *Voyez* saint Agustin, *de Civit. Dei*, Lib. I, cap. XXV. Sainte Apollonie courut se jeter dans le feu. Baronius dit sur la première, qu'il ne sait que dire de cette action, *quid ad hæc dicamus non habemus*. Saint Ambroise dit aussi à son sujet, *que Dieu ne peut s'offenser de notre mort, lorsque nous la prenons comme un remède*. Voyez Ambros. *de Virginitate*, Lib. III.

Le théologien anglais confirme encore son système par l'exemple de nos missionnaires qui, de plein gré, s'exposent à une mort assurée, en allant prêcher l'Évangile à des nations qu'ils savent peu disposés à le recevoir; ce qui n'empêche point l'Église de les placer au rang des saints, et de les proposer comme des objets dignes de la vénération des fidèles; tels sont saint François de Xavier, et beaucoup d'autres que l'Église a canonisés.

Le docteur Donne confirme encore sa thèse par une constitution apostolique, rapportée au Liv. IV, chap. VII et IX, qui dit formellement qu'un homme doit plutôt consentir à mourir de faim que de recevoir de la nourriture de la main d'un excommunié. Athénagoras dit que plusieurs chrétiens de son temps se mutilaient et se faisaient eunuques.

Saint Jérôme nous apprend que saint Marc l'évangéliste se coupa le pouce pour n'être point fait prêtre. Voyez *Prolegomena in Marcum*.

Enfin le même auteur met au nombre des *suicides* les pénitents qui, à force d'austérités, de macérations et de tourments volontaires, nuisent à leur santé, et accélèrent leur mort; il prétend que l'on ne peut faire le procès aux *suicides* sans le faire aux religieux et aux religieuses qui se soumettent volontairement à une règle assez austère pour abréger leurs jours. Il rapporte la règle des chartreux, qui leur défend de manger de la viande, quand même cela pourrait leur sauver la vie; c'est ainsi que M. Donne établit son système, qui ne sera certainement point approuvé par les théologiens orthodoxes.

En 1732, Londres vit un exemple d'un *suicide* mémorable, rapporté par M. Smollet, dans son *Histoire d'Angleterre*. Le nommé Richard Smith et sa femme, mis en prison pour dettes, se pendirent l'un et l'autre après avoir tué leur enfant; on trouva dans leur chambre deux lettres adressées à un ami, pour lui recommander de prendre soin de leur chien et de leur chat; ils eurent l'attention de laisser de quoi payer le porteur de ces billets, dans lesquels ils expliquaient les motifs de leur conduite; ajoutant qu'ils ne croyaient pas que Dieu pût trouver du plaisir à voir ses créatures malheureuses et sans ressources;

qu'au reste, ils se résignaient à ce qu'il lui plairait ordonner d'eux dans l'autre vie, se confiant entièrement dans sa bonté. Alliage bien étrange de religion et de crime!

SUPERFICIEL, adj. (*Gram.*) Il se dit des choses et des personnes. Un homme *superficiel* est celui qui n'a effleuré des connaissances que la superficie, qui n'a rien appris à fond. Un ouvrage *superficiel* est celui qui a le défaut de l'homme *superficiel*. Plus il y a d'hommes *superficiels* dans une contrée, plus, tout étant égal d'ailleurs, il y aura d'hommes profonds; car il n'y a qu'un seul moyen de se distinguer des autres, c'est de savoir mieux qu'eux.

SURPRISE, s. f. (*Gram.*) Mouvement admiratif de l'ame, occasioné par quelque phénomène étrange. Je ne sais s'il y a beaucoup de diversité dans la manière dont nos organes sont émus. Tout se réduit peut-être aux différents degrés d'intensité et à la différence des objets; et depuis l'émotion la plus légère de plaisir, celle qui altère à peine les traits de notre visage, qui n'émeut que l'extrémité de nos lèvres, et y répand la finesse du souris, et qui n'ajoute qu'une nuance imperceptible d'éclat à celui de nos yeux, jusqu'aux agitations, aux transports de la terreur qui nous tient la bouche entr'ouverte, le front pâle, le visage transi, les yeux hagards, les cheveux hérissés, tous les membres convulsés et tremblants,

ce n'est peut-être qu'un accroissement successif d'une seule et même action dans les mêmes organes; accroissement qui a une infinité de termes dont nous ne représentons que quelques-uns par les expressions de la voix; ces termes, dans le cas présent, sont *surprise*, *admiration*, *étonnement*, *alarme*, *frayeur*, *terreur*, etc.

SYNCRÉTISTES, HÉNOTIQUES, ou CONCILIATEURS, s. m. (*Histoire de la philosophie.*) Ceux-ci connurent bien les défauts de la philosophie sectaire; ils virent toutes les écoles soulevées les unes contre les autres; ils s'établirent entre elles en qualité de pacificateurs, et empruntant de tous les systèmes les principes qui leur convenaient, les adoptant sans examen, et compilant ensemble les propositions les plus opposées, ils appelèrent cela *former un corps de doctrine*, où l'on n'apercevait qu'une chose; c'est que dans le dessein de rapprocher des opinions contradictoires, ils les avaient défigurées et obscurcies; et qu'au lieu d'établir la paix entre les philosophes, il n'y en avait aucun qui pût s'accommoder de leur tempérament, et qui ne dût s'élever contre eux.

Il ne faut pas confondre les *syncrétistes* avec les éclectiques: ceux-ci, sans s'attacher à personne, ramenant les opinions à la discussion la plus rigoureuse, ne recevaient d'un système que les propositions qui leur semblaient réductibles à des notions évidentes par elles-mêmes. Les *syncrétistes*

au contraire ne discutaient rien en soi-même; ils ne cherchaient point à découvrir si une assertion était vraie ou fausse; mais ils s'occupaient seulement des moyens de concilier des assertions diverses, sans aucun égard ou à leur fausseté, ou à leur vérité.

Ce n'était pas qu'ils ne crussent qu'il convenait de tolérer tous les systèmes, parce qu'il n'y en avait aucun qui n'offrît quelque vérité; que cette exclusion qui nous fait rejeter une idée parce qu'elle est de telle ou de telle école, et non parce qu'elle est contraire à la nature ou à l'expérience, marquait de la prévention, de la servitude, de la petitesse d'esprit, et qu'elle était indigne d'un philosophe; qu'il est si facile de se tromper, qu'on ne peut être trop réservé dans ses jugements; que les philosophes qui se disputent avec le plus d'acharnement seraient souvent d'accord, s'ils se donnaient le temps de s'entendre; qu'il ne s'agit le plus ordinairement que d'expliquer les mots pour faire sortir ou la diversité ou l'identité de deux propositions; qu'il est ridicule d'imaginer qu'on a toute la sagesse de son côté; qu'il faut aimer, plaindre et servir ceux mêmes qui sont dans l'erreur, et qu'il était honteux que la différence des sentiments fût aussi souvent une source de haine.

Ce n'était pas non plus qu'ils s'en tinssent à comparer les systèmes, et à montrer ce qu'ils

avaient de commun ou de particulier, sans rien prononcer sur le fond.

Le *syncrétiste* était entre les philosophes ce que serait, entre des hommes qui disputent, un arbitre captieux qui les tromperait et qui établirait entre eux une fausse paix.

Le *syncrétiste* paraîtra si bizarre sous ce coup d'œil, qu'on n'imaginera pas comment il a pu naître, à moins qu'on ne remonte à l'origine de quelque secte particulière, qui, ayant intérêt à attirer dans son sein des hommes divisés par une infinité d'opinions contradictoires, et à établir entre eux la concorde, lorsqu'ils y avaient été reçus, se trouvait contrainte tantôt à plier ses dogmes aux leurs, tantôt à pallier l'opposition qu'il y avait entre leurs opinions et les siennes, ou entre leurs propres opinions.

Que fait alors le prétendu pacificateur? Il change l'acception des termes; il écarte adroitement une idée, il en substitue une autre à sa place, il fait à celui-ci une question vague, à celui-là une question plus vague encore; il empêche qu'on n'approfondisse; il demande à l'un, croyez-vous cela? à l'autre, n'est-ce pas là votre avis? Il dit à un troisième, ce sentiment que vous soutenez n'a rien de contraire à celui que je vous propose; il arrange sa formule de manière que son dogme y soit à peu près, et que tous ceux à qui il la propose à souscrire y voient le leur; on souscrit, on

prend un nom commun, et l'on s'en retourne content.

Que fait encore le pacificateur? Il conçoit bien que si ces gens viennent une fois à s'expliquer, ils ne tarderont pas à réclamer contre un consentement qu'on leur a surpris. Pour prévenir cet inconvénient, il faut imposer silence; mais il est impossible qu'on soit long-temps obéi. La circonstance la plus favorable pour le *syncrétiste*, c'est que le parti qu'il a formé soit menacé; le danger réunira contre un ennemi commun; chacun emploiera contre lui les armes qui lui sont propres; les contradictions commenceront à se développer; mais on ne les apercevra point, ou on les négligera; on sera tout à l'intérêt général.

Mais le danger passé et l'ennemi commun terrassé, qu'arrivera-t-il? C'est qu'on s'interrogera; on examinera les opinions qu'on a avancées dans la grande querelle; on reconnaîtra que, compris tous sous une dénomination commune, on n'en était pas moins divisé de sentiments; chacun prétendra que le sien est le seul qui soit conforme à la formule souscrite; on écrira les uns contre les autres; on s'injuriera; on se haïra; on s'anathématisera réciproquement; on se persécutera, et le pacificateur ne verra de ressource, au milieu de ces troubles, qu'à éloigner de lui une partie de ceux qu'il avait enrôlés, afin de se conserver le reste.

Mais à qui donnera-t-il la préférence? il a ses propres sentiments qui, pour l'ordinaire, sont très-absurdes. Mais rien ne cadre mieux à une absurdité qu'une absurdité; ainsi on peut, avant sa décision, prononcer que ceux qui soutiennent des opinions à peu près sensées, seront séparés de sa communion. Son système en sera plus ridicule, mais il en sera plus un; ce sera une déraison bien continue et bien enchaînée.

Il y a des *syncrétistes* en tout temps et chez tous les peuples. Il y en a eu de toutes sortes. Les uns se sont proposés d'allier les opinions des philosophes avec les vérités révélées, et de rapprocher certaines sectes du christianisme. D'autres ont tenté de réconcilier Hippocrate et Galien avec Paracelse et ses disciples en chimie. D'un côté, ils ont proposé un traité de paix aux stoïciens, aux Épicuriens et aux Aristotéliciens. D'un autre côté, ils ont tout mis en œuvre pour concilier Platon avec Aristote, Aristote avec Descartes; nous allons voir avec quel succès.

Il faut mettre au nombre des *syncrétistes* tous ces philosophes qui ont essayé de rapporter leurs systèmes cosmologiques à la physiologie de Moïse; ceux qui ont cherché dans l'Écriture des autorités sur lesquelles ils pussent appuyer leurs opinions, et que nous appelons *théosophes*. *Voyez* cet article.

Un des *syncrétistes* les plus singuliers fut Guillaume Postel. Il publia un ouvrage intitulé *Pan-*

théonosie ou *Concordance* de toutes les opinions qui se sont élevées parmi les infidèles, les Juifs, les hérétiques et les catholiques, et parmi les différents membres de chaque église particulière sur la vérité ou la vraisemblance éternelle. C'est un tissu de paradoxes où le christianisme et la philosophie sont mis alternativement à la torture. L'ame du Christ est la première créature : c'est l'ame du monde. Il y a deux principes indépendants : l'un bon, l'autre mauvais. Ils constituent ensuite Dieu. *Voyez* la suite des folies de Postel dans son ouvrage.

En voici un autre qui fait biaiser la morale du paganisme et celle des chrétiens, dans un ouvrage intitulé *Osculum sive Consensus ethnicæ et christianæ philosophiæ, Chaldæorum, Ægyptiorum, Persarum, Arabum, Græcorum*, etc..... C'est Mutius Pansa.

Augustanus Steuchus Eugubinus s'est montré plus savant et non moins fou dans son traité *de perenni philosophia*. Il corrompt le dogme chrétien; il altère les sentiments des Anciens; et, fermant les yeux sur l'esprit général des opinions, il est perpétuellement occupé à remarquer les petites conformités qu'elles peuvent avoir.

L'ouvrage que Pierre-Daniel Huet a donné sous le titre de *Quæstiones alnetanæ de concordia rationis et fidei*, mérite à peu près les mêmes reproches.

Le *Systema philosophiæ Gentilis* de Tobie Pfannerus, est un fatras de bonnes et de mauvaises choses où l'auteur, perpétuellement trompé par la ressemblance des expressions, en conclut celle des sentiments.

Quels efforts n'a pas faits Juste-Lipse pour illustrer le stoïcisme en le confondant avec la doctrine chrétienne?

Cette fantaisie a été aussi celle de Thomas de Gataker : André Dacier n'en a pas été exempt.

Il ne faut pas donner le nom de *syncrétiste* à Gassendi. Il a démontré, à la vérité, que la doctrine d'Épicure était beaucoup plus saine et plus féconde en vérités qu'on ne l'imaginait communément; mais il n'a pas balancé de dire comme les chrétiens, et avec aussi peu de fondement, qu'elle renversait toute morale.

Bessarion, Pic, Ficin n'ont pas montré la même impartialité ni le même jugement dans leur attachement à la doctrine de Platon.

Les sectateurs d'Aristote n'ont pas été moins outrés : que n'ont-ils pas vu dans cet auteur!

Et les disciples de Descartes, croient-ils que leur maître eût approuvé qu'on employât des textes de l'Écriture pour défendre ses opinions? Qu'aurait-il dit à Amerpoel, s'il eût vu son ouvrage intitulé *de Cartesio moysante, sive de evidente et facili conciliatione philosophiæ Cartesii, cum historia creationis primo capite Genezeos per* Mosem *tradita?*

Paracelse avait soulevé contre lui toute la médecine, en opposant la pharmacie chimique à la pharmacie galénique. Sennert essaya le premier avec quelque succès de pacifier les esprits. Méchlin, George Martin et d'autres se déclarèrent ensuite avec plus de hardiesse en faveur des préparations chimiques. De jour en jour elles prévalurent dans la pratique de la médecine. Cependant on ne peut pas dire qu'aujourd'hui même cette sorte de *syncrétisme* soit éteint; il y a encore des médecins et des chirurgiens qui brouillent ces deux pharmacies, et je ne crois pas que ce soit sans un grand inconvénient pour la vie des hommes.

Jean-Baptiste Du-Hamel travailla beaucoup à montrer l'accord de la philosophie ancienne et moderne. Cet homme était instruit, il avait reçu de la nature un jugement sain; il naquit à Caen en 1524, il y étudia la philosophie et les humanités. Il vint à Paris, où il se livra à la théologie, à la physique et aux mathématiques. Il vécut pendant quelque temps d'une vie assez diverse. Il voyagea en Angleterre et en Allemagne; et ce ne fut qu'en 1560 qu'il publia son *Astronomie physique*, ouvrage qui fut suivi de son *Traité des affections des corps*, de celui de l'ame humaine, de sa philosophie ancienne et moderne à l'usage des écoles, de son *Histoire de l'Académie des Sciences*, de sa concordance de la philosophie ancienne et moderne. Dans ce dernier ouvrage,

il parcourt tous les systèmes des philosophes anciens, il montre la diversité et la conformité de leurs opinions, il les concilie quand il peut; il les approuve, ou les réfute; il conclut qu'ils ont vu, mais qu'ils n'ont pas tout vu. Il s'attache d'abord à la philosophie de Platon. Après avoir avec ce philosophe élevé l'esprit à la connaissance de la cause éternelle et première des choses, il parle d'après Aristote des principes des corps; il examine ensuite le système d'Épicure; il expose la doctrine de Descartes, et finit par deux livres qui contiennent les éléments de la chimie, avec quelques expériences relatives à cet art.

On ne peut nier que cet auteur n'ait bien mérité de la philosophie; mais ses ouvrages sont tachés de quelques traces de *syncrétisme*. Il avait trop à cœur la réconciliation des Anciens et des modernes, pour qu'il pût exposer la doctrine des premiers avec toute l'exactitude qu'on desirerait.

Du-Hamel mourut fort âgé, il avait quatre-vingt-deux ans : on le perdit donc en 1606.

Mais il n'y a point eu de *syncrétisme* plus ancien et plus général que le platonico-péripatético-stoïcien : Ammonius, Porphire, Thémistius, Julien, Proclus, Marin, Origène, Synesius, Philoponus, Psellus, Boethius, Bessarion, Franc, Pic, Gaza, Patricius, Schalichius, et une infinité de bons esprits en ont été infectés, en Grèce, en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne,

depuis les temps les plus reculés jusqu'aux nôtres, les uns donnant la palme à Platon, les autres l'arrachant à Platon pour en couronner Aristote ou Zénon, quelques-uns plus équitables la partageant à peu près également entre eux.

Ce *syncrétisme* divisait les esprits et exposait la philosophie au mépris des gens du monde, lorsqu'il sortit de l'école de Ramus et de Mélanchton une espèce de secte qu'on pouvait appeler les *philosophes mixtes* : de ce nombre furent Paulus Friscus, André Libavius, Heizo-Bucherus, Conrad Dutericus, Alstedius, et d'autres entre lesquels il ne faut pas oublier Keckermann.

Mais personne ne tenta la réconciliation d'Aristote avec les philosophes modernes, avec plus de chaleur et de talent que Jean Christophe Sturmius. Il fut d'abord *syncrétiste*, mais cette manière de philosopher ne tarda pas à lui déplaire; il devint *éclectique*; il eut une dispute importante avec Henri Morus, Leibnitz et Schel-hammer sur le principe qui agit dans la nature. Morus y répandait un esprit immatériel, mais brut; Leibnitz, une force active, propre à chaque molécule, dans laquelle elle s'exerçait ou tendait à s'exercer selon les lois mécaniques; Schel-hammer, le principe d'Aristote.

Leibnitz commença et finit comme Sturmius, je veux dire qu'il passa du *syncrétisme* à l'*éclectisme*. *Voy*. cet article et l'article LEIBNITZIANISME.

Il paraît, par ce que nous avons dit de cette secte, qu'elle a peu fait pour le progrès de la philosophie, qu'on lui doit peu de vérités, et qu'il ne s'en est fallu de rien qu'elle ne nous ait engagés dans des disputes sans fin.

Il s'agit bien de concilier un philosophe avec un autre philosophe; et qu'est-ce que cela nous importe? Ce qu'il faut savoir, c'est qui est-ce qui a tort ou raison.

Il s'agit bien de savoir si un système de philosophie s'accorde avec l'Écriture ou non; et qu'est-ce que cela nous importe? Ce qu'il faut savoir, c'est s'il est conforme à l'expérience ou non. L'Écriture n'est qu'un mauvais roman.

Quelle est l'autorité que le philosophe doit avoir pour soi? celle de la nature, de la raison, de l'observation et de l'expérience.

Il ne doit le sacrifice de ses lumières à personne, pas même à Dieu, puisque Dieu même, selon les chrétiens, nous conduit par l'intelligence des choses qui nous sont connues, à la croyance de celles que nous ne concevons pas.

Tandis que tant d'esprits s'occupaient à concilier Platon avec Aristote, Aristote avec Zénon, les uns et les autres avec Jésus-Christ ou avec Moïse; le temps se passait, et la vérité s'arrêtait.

Depuis que l'éclectisme a prévalu, que sont devenus tous les ouvrages des *syncrétistes?* ils sont oubliés.

SYSTÈME, s. m. (*Métaphysique.*) *Système* n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un état où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent *principes*, et le *système* est d'autant plus parfait que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul. Car de même que dans une horloge il y a un principal ressort duquel tous les autres dépendent, il y a aussi dans tous les *systèmes* un premier principe auquel sont subordonnées les différentes parties qui le composent.

On peut remarquer dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de *systèmes*. Les uns sont des maximes générales ou abstraites. On exige qu'ils soient si évidents ou si bien démontrés qu'on ne les puisse révoquer en doute. La vertu que les philosophes leur attribuent est si grande qu'il était naturel qu'on travaillât à les multiplier. Les métaphysiciens se sont en cela distingués. Descartes, Malebranche, Leibnitz, etc., chacun à l'envi nous en a prodigué, et nous ne devons plus nous en prendre qu'à nous-mêmes, si nous ne pénétrons pas les choses les plus cachées. Les principes de la seconde espèce sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne saurait

d'ailleurs rendre raison. Si les suppositions ne paraissent pas impossibles, et si elles fournissent quelque explication des phénomènes connus, les philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais ressorts de la nature. Une supposition qui donne des dénoûments heureux ne leur paraît pas pouvoir être fausse. De là cette opinion que l'explication des phénomènes prouve la vérité d'une supposition, et qu'on ne doit pas tant juger d'un *système* par ses principes, que par la manière dont il rend raison des choses. C'est l'insuffisance des maximes abstraites qui a obligé d'avoir recours à ces sortes de suppositions. Les métaphysiciens ont été aussi inventifs dans cette seconde espèce de principes que dans la première. Les troisièmes principes sont des faits que l'expérience a recueillis, qu'elle a consultés et constatés. C'est sur les principes de cette dernière espèce que sont fondés les vrais *systèmes*, ceux qui mériteraient seuls d'en porter le nom. Conséquemment à cela, j'appellerai *systèmes abstraits* ceux qui ne portent que sur des *systèmes* abstraits; *hypothèses*, ceux qui n'ont que des suppositions pour fondement; et vrais *systèmes*, ceux qui ne s'appuient que sur des faits bien prouvés.

M. l'abbé de Condillac, dans son traité des *systèmes*, s'est appliqué surtout à décrire tous les *systèmes* abstraits. Selon lui, il y a trois sortes de principes abstraits en usage. Les premiers sont

des propositions générales exactement vraies dans tous les cas. Les seconds sont des propositions vraies par les côtés les plus frappants, et que pour cela on est porté à supposer vraies à tous égards. Les derniers sont des rapports vagues qu'on imagine entre des choses de différente nature. Les premiers ne conduisent à rien. Qu'un géomètre, par exemple, médite tant qu'il voudra ces maximes, *le tout est égal à toutes ses parties; à des grandeurs égales, ajoutez des grandeurs égales, les tous seront égaux; ajoutez-en d'inégales, ils seront inégaux :* aura-t-il là de quoi devenir un profond géomètre? S'il n'est donné à aucun homme de devenir, après quelques heures de méditation, un Condé, un Turenne, un Richelieu, un Colbert; quoique l'art militaire, la politique et les finances aient comme toutes les autres sciences leurs principes généraux, dont on peut en peu de temps découvrir toutes les conséquences : pourquoi un philosophe deviendrait-il tout à coup un homme savant, un homme pour qui la nature n'a point de secrets; et cela par le charme de deux ou trois propositions? Ce seul parallèle suffit pour faire voir combien s'abusent ces philosophes spéculatifs, qui aperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux. Les deux autres ne mènent qu'à des erreurs. Et c'est ce que l'auteur du traité des *Systèmes* prétend prouver, par les différens *systèmes* qu'il parcourt. Bayle, Descartes,

Malebranche, Leibnitz, l'auteur de *l'Action de Dieu sur la créature*, et Spinosa, lui fournissent des exemples de ce qu'il avance. En général le grand défaut des *systèmes* abstraits, c'est de rouler sur des notions vagues et mal déterminées, sur des mots vides de sens, sur des équivoques perpétuelles. M. Locke compare ingénieusement ces faiseurs de *systèmes* à des hommes qui, sans argent et sans connaissance des espèces courantes, compteraient de grosses sommes avec des jetons, qu'ils appelleraient louis, livre, écu. Quelques calculs qu'ils fissent, leurs sommes ne seraient jamais que des jetons : quelques raisonnements que fassent des philosophes à *systèmes* abstraits, leurs conclusions ne seront jamais que des mots. Or, de tels *systèmes*, loin de dissiper le chaos de la métaphysique, ne sont propres qu'à éblouir l'imagination par la hardiesse des conséquences où ils conduisent, qu'à séduire l'esprit par des fausses lueurs d'évidence, qu'à nourrir l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, qu'à éterniser les disputes, ainsi que l'aigreur et l'emportement avec lequel on les soutient. Ce n'est pas qu'il n'y ait de ces *systèmes* qui ne méritent les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence concourraient à faire un chef-d'œuvre de l'art; mais qui porteraient sur des

fondements si peu solides, qu'ils paraîtraient ne se soutenir que par enchantement. On donnerait sans doute des éloges à l'architecte ; mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on ferait de son imprudence. On regarderait comme la plus insigne folie d'avoir bâti sur de si faibles fondements un si superbe édifice ; et quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur, et que les pièces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne serait assez peu sage pour y vouloir loger.

Par la seule idée qu'on doit se faire d'un *système*, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeler *système* ces ouvrages, où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits. Les hypothèses, quand elles sont faites suivant les règles que nous en avons données, méritent mieux le nom de *système*. Nous en avons fait voir les avantages.

Les vrais *systèmes* sont ceux qui sont fondés sur des faits. Mais ces *systèmes* exigent un assez grand nombre d'observations, pour qu'on puisse saisir l'enchaînement des phénomènes. Il y a cette différence entre les hypothèses et les faits qui surviennent des principes, qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets, dont elle ne rend pas raison ; au lieu qu'un fait est toujours également certain, et il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes, dont il a une fois rendu raison. S'il

y a des effets qu'il n'explique pas, on ne doit pas le rejeter, on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux, et qui forment de tous un seul *système*.

Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des *systèmes;* mais dans les uns on se propose de rendre raison des effets; dans les autres, de les préparer et de les faire naître. Le premier objet est celui de la physique; le second est celui de la politique. Il y a des sciences qui ont l'un et l'autre, telles sont la chimie et la médecine.

T.

TABA ou TABO-SEIL, s. m. (*Hist. mod.*) C'est le nom sous lequel les Nègres qui habitent la côte de Grain en Afrique, désignent leur roi dont le pouvoir est très-arbitraire, vu que les peuples le regardent comme un être d'une nature fort supérieure à la leur. Sentiment qui est fortifié par les prêtres du pays, qui, comme en beaucoup d'autres endroits, sont les plus fermes suppots de la tyrannie et du despotisme, lorsqu'ils n'y sont point soumis eux-mêmes.

TAIRE, v. act. et neut. (*Gram.*) C'est garder le silence, renfermer au dedans de soi, ne communiquer à personne. On dit *taire* un secret; se *taire* sur une affaire; faire *taire* un impertinent. Il est des occasions où il est bien difficile de se

taire, quoiqu'il soit très-dangereux de parler. Si on ne parlait que quand on est assez instruit pour dire la vérité, on se *tairait* souvent : on se *tairait* bien souvent encore, si on se respectait assez pour ne dire que des choses qui valussent la peine d'être écoutées d'un homme de sens. C'est mentir quelquefois que de se *taire*. On a fait *taire* le canon de l'ennemi. Les vents se sont *tus*. Les lois se *taisent* au milieu des armes, cela n'est que trop vrai. La terre se *tut* en sa présence.

TALENT, s. m. (*Gram.*) C'est, en général, de l'aptitude singulière à faire quelque chose, soit que cette aptitude soit naturelle, soit qu'on l'ait acquise. On dit le *talent* de la peinture, de la sculpture, de la poésie, de l'éloquence; la nature a partagé les *talents*. Il est rare qu'on ait deux grands *talents*; il est plus rare encore qu'on ne fasse pas plus de cas dans la société des *talents* agréables que des *talents* utiles, et des uns et des autres que de la vertu. On dit encore, il a du *talent* dans son métier. Il a le *talent* de plaire.

TALISMAN, s. m. (*Divination.*) figures magiques gravées en conséquence de certaines observations superstitieuses, sur les caractères et configurations du ciel ou des corps célestes, auxquelles les astrologues, les philosophes hermétiques et autres charlatans attribuent des effets merveilleux, et surtout le pouvoir d'attirer les influences célestes.

Le mot *talisman* est purement arabe; cependant Ménage, après Saumaise, croit qu'il peut venir du grec τέλεσμα, *opération* ou *consécration*. Borel dit qu'il est persan, et qu'il signifie littéralement une *gravure constellée;* d'autres le dérivent de *talamascis litteris,* qui sont des caractères mystérieux ou des chiffres inconnus dont se servent les sorciers, parce qu'ajoutent-ils, *talamasca* veut dire *fantôme* ou *illusion*. M. Pluche dit qu'en Orient on nommait ces figures *tselamim,* des images; et en effet, comme il le remarque, « lorsque dans l'origine, le culte des signes célestes et des planètes fut une fois introduit, on en multiplia les figures pour aider la dévotion des peuples et pour la mettre à profit. On faisait ces figures en fonte et en relief, assez souvent par manière de monnaie, ou comme des plaques portatives qu'on perçait pour être suspendues par un anneau, au cou des enfants, des malades et des morts. Les cabinets des antiquaires sont pleins de ces plaques ou amulettes, qui portent des empreintes du soleil ou de ses symboles, ou de la lune, ou des autres planètes, ou des différents signes du zodiaque. »

L'auteur d'un livre intitulé *les Talismans justifiés,* prétend qu'un *talisman* est le sceau, la figure, le caractère ou l'image d'un signe céleste, d'une constellation, ou d'une planète gravée sur une pierre sympathique ou sur un métal correspondant

à l'astre ou au corps céleste pour en recevoir les influences.

L'auteur de l'Histoire du ciel va nous expliquer sur quoi étaient fondées cette sympathie et cette correspondance, et par conséquent combien était vaine la vertu qu'on attribuait aux *talismans*.

« Dans la confection des *talismans*, dit-il, la plus légère conformité avec l'astre ou le dieu en qui l'on avait confiance, une petite précaution de plus, une légère ressemblance plus sensible faisait préférer une image ou une matière à une autre; ainsi les images du soleil, pour en imiter l'éclat et la couleur, devaient être d'or..On ne doutait pas même que l'or ne fût une production du soleil; cette conformité de couleur, d'éclat et de mérite en était la preuve. Le soleil devait donc mettre sa complaisance dans un métal qu'il avait indubitablement engendré, et ne pouvait manquer d'arrêter ses influences dans une plaque d'or où il voyait son image empreinte, et qui lui avait été religieusement consacrée au moment de son lever. Par un raisonnement semblable, la lune produisait l'argent, et favorisait de toute l'étendue de son pouvoir les images d'argent auxquelles elle tenait par les liens de la couleur, de la génération, de la consécration. Bien-entendu que Mars se plaisait à voir ses images, quand elles étaient de fer; c'était là sans doute le métal favori du dieu des combats... Vénus eut le cuivre, parce

qu'il se trouvait en abondance dans l'île de Chypre dont elle chérissait le séjour. Le langoureux Saturne fut préposé aux mines de plomb. On ne délibéra pas long-temps sur le lot de Mercure; un certain rapport d'agilité lui fit donner en partage le vif-argent. Mais en vertu de quoi Jupiter sera-t-il borné à la surintendance de l'étain? Il était incivil de présenter cette commission à un dieu de sa sorte : c'était l'avilir; mais il ne restait plus que l'étain, force lui fut de s'en contenter. Voilà certes de puissants motifs pour assigner à ces dieux l'inspection sur tel ou tel métal, et une affection singulière pour les figures qui en sont composées. Or telles sont les raisons de ces prétendus départements; tels sont aussi les effets qu'il en faut attendre. »

Il était aussi aisé de faire ces raisonnements, il y a deux mille ans qu'aujourd'hui; mais la coutume, le préjugé, l'exemple de quelques faux sages qui, soit persuasion, soit imposture, accréditaient les *talismans*, avaient entraîné tous les esprits dans ces superstitions. On attribuait à la vertu et aux influences des *talismans* tous les prodiges qu'opérait Apollonius de Thyane; et quelques auteurs ont même avancé que ce magicien était l'inventeur des *talismans*; mais leur origine remonte bien plus avant dans l'antiquité; sans parler de l'opinion absurde de quelques rabbins qui soutiennent que le serpent d'airain que Moïse

fit élever dans le désert pour la destruction des serpents qui tourmentaient et tuaient les Israélites, n'était autre chose qu'un *talisman*. Quelques-uns en attribuent l'origine à un Jacchis qui fut l'inventeur des préservatifs que les Grecs appelaient περίαπτα, des remèdes cachés contre les douleurs, des secrets contre les ardeurs du soleil et contre les influences de la canicule. Ce Jacchis vivait, selon Suidas, sous Sennyès, roi d'Égypte. D'autres attribuent cette origine à Nécepsos, roi d'Égypte, qui était postérieur à Jacchis, et qui vivait cependant plus de deux cents ans avant Salomon. Ausone, dans une lettre à saint Paulin, a dit :

Quique Magos docuit mysteria vana Necepsos.

Le commerce de ces *talismans* était fort commun du temps d'Antiphanes, et ensuite du temps d'Aristophane ; ces deux auteurs font mention d'un Phertamus et d'un Eudamus, fabricateurs de préservatifs de ce genre. On voit dans Galien et dans Marcellus Empiricus, quelle confiance tout le monde avait à leur vertu. Pline dit qu'on gravait sur des émeraudes des figures d'aigle et de scarabées ; et Marcellus Empiricus attribue beaucoup de vertus à ces scarabées pour certaines maladies, et en particulier pour le mal des yeux. Ces pierres gravées ou constellées étaient autant de *talismans* où l'on faisait entrer les observations de l'astrologie. Pline, en parlant du jaspe

qui tire sur le vert, dit que tous les peuples d'Orient le portaient comme un *talisman*. L'opinion commune était, dit-il ailleurs, que Milon de Crotone ne devait ses victoires qu'à ces sortes de pierres qu'il portait dans les combats, et à son exemple ses athlètes avaient soin de s'en munir. Le même auteur ajoute, qu'on se servait de l'hématite contre les embûches des barbares, et qu'elle produisait des effets salutaires dans les combats. Aussi les gens de guerre en Égypte, au rapport d'Élien, portaient des figures de scarabées pour fortifier leur courage, et la grande foi qu'ils y avaient, venait de ce que ces peuples croyaient que le scarabée consacré au soleil était la figure animée de cet astre qu'ils regardaient comme le plus puissant des dieux, selon Porphyre. Trébellius Pollion rapporte que les Macriens révéraient Alexandre-le-Grand d'une manière si particulière, que les hommes de cette famille portaient la figure de ce prince gravée en argent dans leurs bagues, et que les femmes la portaient dans leurs ornements de tête, dans leurs bracelets, dans leurs anneaux et dans les autres pièces de leur ajustement; jusque-là même que de son temps, ajoute-t-il, la plupart des habillements des dames de cette famille en étaient encore ornés, parce que l'on disait que ceux qui portaient ainsi la tête d'Alexandre en or ou en argent, en recevaient du secours dans toutes leurs actions : *quia dicuntur juvari*

in omni actu suo qui Alexandrum expressum, vel auro gestitant vel argento.

Cette coutume n'était pas nouvelle chez les Romains, puisque la bulle d'or que portaient au cou les généraux ou consuls dans la cérémonie du triomphe, renfermait des *talismans*. *Bulla*, dit Macrobe, *gestamen erat triumphantium, quam in triumpho præ se gerebant, inclusis intra eam remediis, quæ crederent adversus invidiam valentissima*. On pendait de pareilles bulles au cou des enfants, pour les défendre des génies malfaisants, ou les garantir d'autres périls, *ne quid obsit*, dit Varron; et Asconius Pedianus, sur un endroit de la première Verrine de Cicéron où il est mention de ces bulles, dit qu'elles étaient sur l'estomac des enfants comme un rempart qui les défendait, *sinus communiens pectusque puerile*, parce qu'on y renfermait des *talismans*. Les gens de guerre portaient aussi des baudriers constellés.

Les *talismans* les plus accrédités étaient ceux des Samothraciens, ou qui étaient fabriqués suivant les règles pratiquées dans les mystères de Samothrace. C'étaient des morceaux de métal sur lesquels on avait gravé certaines figures d'astres, et qu'on enchâssait communément dans des bagues. Il s'en trouve pourtant beaucoup dont la forme et la grosseur font voir qu'on les portait d'une autre manière. Pétrone rapporte qu'une des bagues de Trimalcion était d'or et chargée

d'étoiles de fer, *totum aureum, sed plane ferreis veluti stellis ferruminatum.* Et M. Pithou convient que c'était un anneau ou un *talisman* fabriqué suivant les mystères de l'île de Samothrace. Trallien, deux siècles après, en décrit de semblables, qu'il donne pour des remèdes naturels et physiques, φυσικὰ, à l'exemple, dit-il, de Galien, qui en a recommandé de pareils. C'est au livre IX de ses Traités de médecine, chap. IV, à la fin, où il dit que l'on gravait sur de l'airain de Chypre un lion, une lune et une étoile, et qu'il n'a rien vu de plus efficace pour certains maux. Le même Trallien cite un autre philactère contre la colique; on gravait, sur un anneau de fer à huit angles, ces mots, φεύγε, φεύγε, ἰοὺ, χολὴ, ἡ κορυδαλὸς σὲ ζητεῖ, c'est-à-dire, *fuis, fuis, malheureuse bile, l'alouette te cherche.* Et ce qui prouve que l'on fabriquait ces sortes de préservatifs sous l'aspect de certains astres, c'est ce que ce médecin ajoute à la fin de l'article : il fallait, dit-il, travailler à la gravure de cette bague au 17 ou au 21 de la lune.

La fureur que l'on avait pour les *talismans* se répandit parmi des sectes chrétiennes, comme on le voit dans Tertullien, qui la reproche aux Marcionites qui faisaient métier, dit-il, de vivre des étoiles du créateur : *nec hoc erubescentes de stellis creatoris vivere.* Peut-être cela doit-il s'entendre de l'astrologie judiciaire en général. Il est beaucoup plus certain que les Valentiniens en faisaient grand

usage, comme le prouve leur *abracadabra*, prescrit par le médecin *Serenus Sammonicus*, qui était de leur secte, et par leur *abrasax*, dont l'hérésiarque Basilides lui-même fut l'inventeur.

Des catholiques eux-mêmes donnèrent dans ces superstitions. Marcellus, homme de qualité et chrétien, du temps de Théodose, dans un recueil de remèdes qu'il adresse à ses enfants, décrit ce *talisman*. Un serpent, dit-il, avec sept rayons, gravé sur un jaspe enchâssé en or, est bon contre les maux d'estomac, et il appelle ce philactère un remède physique : *ad stomachi dolorem remedium physicum sit, in lapide jaspide exsculpé draconem radiatum, ut habeat septem radios, et claude auro, et utere in collo*. Ce terme de *physique* fait entendre que l'astrologie entrait dans la composition de l'ouvrage.

On y croyait encore sous le règne de nos rois de la première race; car, au sujet de l'incendie général de Paris, en 585, Grégoire de Tours rapporte une chose assez singulière, à laquelle il semble ajouter foi, et qui roulait sur une tradition superstitieuse des Parisiens : c'est que cette ville avait été bâtie sous une constellation qui la défendait de l'embrasement, des serpents et des souris; mais qu'un peu avant cet incendie, on avait, en fouillant une arche d'un pont, trouvé un serpent et une souris d'airain qui étaient les deux *talismans* préservatifs de cette ville. Ainsi ce n'était pas seulement la con-

servation de la santé des particuliers, c'était encore celle des villes entières, et peut-être des empires, qu'on attribuait à la vertu des *talismans*, et en effet, le *palladium* des Troyens et les boucliers sacrés de Numa étaient des espèces de *talismans*.

Les Arabes, fort adonnés à l'astrologie judiciaire, répandirent les *talismans* en Europe, après l'invasion des Maures en Espagne; et il n'y a pas encore deux siècles qu'on en était infatué en France, et même encore aujourd'hui; présentés sous le beau nom de *figures constellées*, dit M. Pluche, ils font illusion à des gens qui se croient d'un ordre fort supérieur au peuple. Mais on continue toujours d'y avoir confiance en Orient.

On distingue en général trois sortes de *talismans;* savoir, les astronomiques, on les connaît par les signes célestes, ou constellations que l'on a gravées dessus, et qui sont accompagnées de caractères inintelligibles.

Les magiques, qui portent des figures extraordinaires, des mots superstitieux, et des noms d'anges inconnus.

Enfin les mixtes sur lesquels on a gravé des signes célestes et des mots barbares, mais qui ne renferment rien de superstitieux, ni aucun nom d'ange.

Quelques auteurs ont pris pour des *talismans* plusieurs médailles rhuniques, ou du moins celles dont les inscriptions sont en caractères rhuniques

ou gothiques, parce qu'il est de notoriété que les nations septentrionales, lorsqu'elles professaient le paganisme, faisaient grand cas des *talismans*. Mais M. Kéder a montré que les médailles marquées de ces caractères ne sont rien moins que des *talismans*.

Il ne faut pas confondre non plus avec des sicles ou des médailles hébraïques véritablement antiques, certains *talismans*, et certains carrés composés de lettres hébraïques toutes numérales, que l'on appelle *sigilla planetarum*, dont se servent les tireurs d'horoscope et les diseurs de bonne aventure, pour faire valoir leurs mystères; non plus que d'autres figures magiques dont on trouve les modèles dans Agrippa, et qui portent des noms et des caractères hébraïques.

TENIR, v. a. n. (*Gram.*) Il y a peu de verbes qui aient un aussi grand nombre d'acceptions : il signifie *posséder; tenir* une lettre, un livre, un pistolet, un glaive, l'encensoir, le sceptre, une place, la campagne, la vie d'un autre; à la gorge, aux cheveux, en prison, par la main, à un mur, à un clou, à un filet, à un grand, à quelqu'un, par des liaisons, par intérêt, par amitié, par goût, par son poste; à son roi, à sa maîtresse, à ses enfants, à sa femme, à son culte, à son gouvernement, à son pays, à ses maîtres; contre la raison, la violence, la persécution, le mauvais temps, l'orage, le froid; la pluie, la chaleur;

de son père, de sa mère; du bleu, du jaune, du violet, de l'or, de l'argent, du cuivre, ou tel autre alliage; chapitre, assemblée, conseil, concert; la main à l'exécution, l'œil à la chose, sa parole, son serment, à l'humeur, à la vertu, à sa haine; la plume, la caisse, la bourse, boutique, magasin, salle d'arme; auberge, académie, manége, table, son coin, son quant-à-moi, son sérieux; un muid, une pinte, un grand nombre d'objets, beaucoup de monde, à ses frais et dépens, à gage, à titre d'écuyer, de femme de compagnie, en alarme, en joie, en suspens, la mer, un mauvais propos, un discours ingénieux et poli; le dé, la conversation, la balle, la queue de la poêle, etc.; d'où l'on voit que, de quelque manière que ce verbe s'emploie, il marque toujours une sorte de jouissance ou de possession.

THÉOCRATIE, s. f. (*Hist. anc. et politiq.*) C'est ainsi que l'on nomme un gouvernement dans lequel une nation est soumise immédiatement à Dieu, qui exerce sa souveraineté sur elle, et lui fait connaître ses volontés par l'organe des prophètes et des ministres à qui il lui plaît de se manifester.

La nation des Hébreux nous fournit le seul exemple d'une vraie *théocratie*. Ce peuple dont Dieu avait fait son héritage, gémissait depuis long-temps sous la tyrannie des Égyptiens, lorsque l'Éternel, se souvenant de ses promesses, réso-

lut de briser ses liens, et de le mettre en possession de la terre qu'il lui avait destinée. Il suscita pour sa délivrance un prophète, à qui il communiqua ses volontés; ce fut Moïse, Dieu le choisit pour être le libérateur de son peuple, et pour lui prescrire des lois dont lui-même était l'auteur. Moïse ne fut que l'organe et l'interprète des volontés du ciel, il était le ministre de Dieu, qui s'était réservé la souveraineté sur les Israélites; ce prophète leur prescrivit en son nom, le culte qu'ils devaient suivre, et les lois qu'ils devaient observer.

Après Moïse, le peuple hébreu fut gouverné par des juges que Dieu lui permit de choisir. La *théocratie* ne cessa point pour cela; les juges étaient les arbitres des différends, et les généraux des armées : assistés par un sénat de soixante et dix vieillards, il ne leur était point permis ni de faire de nouvelles lois, ni de changer celles que Dieu avait prescrites; dans les circonstances extraordinaires, on était obligé de consulter le grand-prêtre et les prophètes, pour savoir les volontés du ciel : ainsi on réglait sa conduite d'après les inspirations immédiates de la Divinité. Cette *théocratie* dura jusqu'au temps de Samuel; alors les Israélites, par une ingratitude inouïe, se lassèrent d'être gouvernés par les ordres de Dieu même; ils voulurent, à l'exemple des nations idolâtres, avoir un roi qui les commandât, et qui fît respecter leurs armes. Le prophète Samuel, consulté sur

ce changement, s'adresse au Seigneur qui lui répond, *j'ai entendu le peuple, ce n'est pas toi qu'il rejette, c'est moi-même.* Alors l'Éternel dans sa colère consent à lui donner un roi; mais ce n'est point sans ordonner à son prophète d'annoncer à ces ingrats les inconvénients de cette royauté qu'ils préféraient à la *théocratie*.

« Voici, leur dit Samuel, quel sera le droit du roi qui régnera sur vous : il prendra vos fils, et se fera porter sur leurs épaules; il traversera les villes en triomphe; parmi vos enfants, les uns marcheront à pied devant lui, et les autres le suivront comme de vils esclaves; il les fera entrer par force dans ses armées; il les fera servir à labourer ses terres et à couper ses moissons; il choisira parmi eux les artisans de son luxe et de sa pompe; il destinera vos filles à des services vils et bas; il donnera vos meilleurs héritages à ses favoris et à ses serviteurs; pour enrichir ses courtisans, il prendra la dîme de vos revenus; enfin vous serez ses esclaves, et il vous sera inutile d'implorer sa clémence, parce que Dieu ne vous écoutera pas, d'autant que vous êtes les ouvriers de votre malheur.[1] » C'est ainsi que le prophète exposa aux Israélites les droits que s'arrogerait leur roi; telles sont les menaces que Dieu fit à son peuple, lorsqu'il voulut se soustraire à son pouvoir pour se soumettre à celui d'un homme.

[1] Voyez *Samuel*, chap. VIII, ℣. 9.

Cependant la flatterie s'est servie des menaces mêmes du prophète pour en faire des titres aux despotes. Des hommes pervers et corrompus ont prétendu que par ces mots l'Être suprême approuvait la tyrannie, et donnait sa sanction à l'abus du pouvoir. Quoique Dieu eût fait connaître ainsi aux Hébreux les dangers du pouvoir qu'ils allaient conférer à l'un d'entre eux, ils persistèrent dans leur demande. « Nous serons, dirent-ils, comme les autres nations; nous voulons un roi qui nous juge, et qui marche à notre tête contre nos ennemis. » Samuel rend compte à Dieu de l'obstination de son peuple; l'Éternel irrité ne lui répond que par ces mots, *donne-leur un roi* : le prophète obéit en leur donnant Saül; ainsi finit la *théocratie*.

Quoique les Israélites soient le seul peuple qui nous fournisse l'exemple d'une vraie *théocratie*, on a vu cependant des imposteurs, qui, sans avoir la mission de Moïse, ont établi sur des peuples ignorants et séduits, un empire qu'ils leur persuadaient être celui de la Divinité. Ainsi, chez les Arabes, Mahomet s'est rendu le prophète, le législateur, le pontife, et le souverain d'une nation grossière et subjuguée; l'*Alcoran* renferme à la fois les dogmes, la morale et les lois civiles des Musulmans; on sait que Mahomet prétendait avoir reçu ces lois de la bouche de Dieu même; cette prétendue *théocratie* dura pendant plusieurs

siècles sous les califes, qui furent les souverains et les pontifes des Arabes. Chez les Japonais, la puissance du *Dairi* ou de l'empereur ecclésiastique ressemblait à une *théocratie*, avant que le *Cubo* ou empereur séculier eût mis des bornes à son autorité. On trouve des vestiges d'un empire pareil chez les anciens Gaulois; les druides exerçaient les fonctions de prêtres et de juges des peuples. Chez les Éthiopiens et les Égyptiens, les prêtres ordonnaient aux rois de se donner la mort, lorsqu'ils avaient déplu à la Divinité; en un mot il n'est guère de pays où le sacerdoce n'ait fait des efforts pour établir son autorité sur les ames et sur les corps des hommes.

Quoique Jésus-Christ ait déclaré que son royaume n'est pas de ce monde, dans des siècles d'ignorance on a vu des pontifes chrétiens s'efforcer d'établir leur puissance sur les ruines de celle des rois; ils prétendaient disposer des couronnes avec une autorité qui n'appartient qu'au souverain de l'univers.

Telles ont été les prétentions et les maximes des Grégoire VII, des Boniface VIII, et de tant d'autres pontifes romains, qui, profitant de l'imbécillité superstitieuse des peuples, les ont armés contre leurs souverains naturels, et ont couvert l'Europe de carnage et d'horreurs; c'est sur les cadavres sanglants de plusieurs millions de chrétiens que les représentants du Dieu de paix ont

élevé l'édifice d'une puissance chimérique, dont les hommes ont été long-temps les tristes jouets et les malheureuses victimes. En général l'histoire et l'expérience nous prouvent que le sacerdoce s'est toujours efforcé d'introduire sur la terre une espèce de *théocratie;* les prêtres n'ont voulu se soumettre qu'à Dieu, ce souverain invisible de la nature, ou à l'un d'entre eux, qu'ils avaient choisi pour représenter la Divinité; ils ont voulu former dans les États un État séparé indépendant de la puissance civile; ils ont prétendu ne tenir que de la Divinité les biens dont les hommes les avaient visiblement mis en possession. C'est à la sagesse des souverains à réprimer ces prétentions ambitieuses et idéales, et à contenir tous les membres de la société dans les justes bornes que prescrivent la raison et la tranquillité des États.

Un auteur moderne a regardé la *théocratie* comme le premier des gouvernements que toutes les nations aient adoptés; il prétend qu'à l'exemple de l'univers qui est gouverné par un seul Dieu, les hommes réunis en société ne voulurent d'autre monarque que l'Être suprême. Comme l'homme n'avait que des idées imparfaites et humaines de ce monarque céleste, on lui éleva un palais, un temple, un sanctuaire et un trône; on lui donna des officiers et des ministres. On ne tarda point à représenter le roi invisible de la société par des emblèmes et des symboles qui indiquaient quel-

ques-uns de ses attributs; peu à peu l'on oublia ce que le symbole désignait, et l'on rendit à ce symbole ce qui n'était dû qu'à la Divinité qu'il représentait; ce fut là l'origine de l'idolâtrie à laquelle les prêtres, faute d'instruire les peuples, ou par intérêt, donnèrent eux-mêmes lieu. Ces prêtres n'eurent point de peine à gouverner les hommes au nom des idoles muettes et inanimées dont ils étaient les ministres; une affreuse superstition couvrit la face de la terre sous ce gouvernement sacerdotal, il multiplia à l'infini les sacrifices, les offrandes, en un mot toutes les pratiques utiles aux ministres visibles de la Divinité cachée. Les prêtres enorgueillis de leur pouvoir en abusèrent étrangement; ce fut leur incontinence, qui, suivant l'auteur, donna naissance à cette race d'hommes qui prétendaient descendre des dieux, et qui sont connus dans la *Mythologie* sous le nom de *demi-dieux*. Les hommes, fatigués du joug insupportable des ministres de la *théocratie*, voulurent avoir au milieu d'eux des symboles vivants de la Divinité; ils choisirent donc des rois, qui furent pour eux les représentants du monarque invisible. Bientôt on leur rendit les mêmes honneurs qu'on avait rendu avant eux aux symboles de la *théocratie*; ils furent traités en dieux, et ils traitèrent en esclaves les hommes, qui, croyant être toujours soumis à l'Être suprême, oublièrent de restreindre par des lois sa-

lutaires le pouvoir dont pouvaient abuser ses faibles images. C'est là, suivant l'auteur, la vraie source du despotisme, c'est-à-dire de ce gouvernement arbitraire et tyrannique sous lequel gémissent encore aujourd'hui les peuples de l'Asie, sans oser réclamer les droits de la nature et de la raison, qui veulent que l'homme soit gouverné pour son bonheur.

THÉOSOPHES (LES). (*Hist. de la philosoph.*) Voici peut-être l'espèce de philosophie la plus singulière. Ceux qui l'ont professée regardaient en pitié la raison humaine; ils n'avaient nulle confiance dans sa lueur ténébreuse et trompeuse; ils se prétendirent éclairés par un principe intérieur, surnaturel et divin, qui brillait en eux, et s'y éteignait par intervalles; qui les élevait aux connaissances les plus sublimes lorsqu'il agissait, ou qui les laissait tomber dans l'état d'imbécillité naturelle, lorsqu'il cessait d'agir; qui s'emparait violemment de leur imagination, qui les agitait, qu'ils ne maîtrisaient pas, mais dont ils étaient maîtrisés, et qui les conduisait aux découvertes les plus importantes et les plus cachées sur Dieu et sur la nature; c'est ce qu'ils ont appelé la *théosophie*.

Les *théosophes* ont passé pour des fous auprès de ces hommes tranquilles et froids, dont l'ame pesante ou rassise n'est susceptible ni d'émotion, ni d'enthousiasme, ni de ces transports dans les-

quels l'homme ne voit point, ne sent point, ne juge point, ne parle point, comme dans son état habituel. Ils ont dit de Socrate et de son démon, que si le sage de la Grèce y croyait, c'était un insensé, et que, s'il n'y croyait pas, c'était un fripon.

Me sera-t-il permis de dire un mot en faveur du démon de Socrate et de celui des *théosophes?* Nous avons tous des pressentiments, et ces pressentiments sont d'autant plus justes et plus prompts, que nous avons plus de pénétration et d'expérience. Ce sont des jugements subits auxquels nous sommes entraînés par certaines circonstances très-déliées. Il n'y a aucun fait qui ne soit précédé et qui ne soit accompagné de quelques phénomènes. Quelque fugitifs, momentanés et subtils que soient ces phénomènes, les hommes doués d'une grande sensibilité, que tout frappe, à qui rien n'échappe, en sont affectés, mais souvent dans un moment où ils n'y attachent aucune importance. Ils reçoivent une foule de ces impressions. La mémoire du phénomène passe; mais celle de l'impression se réveillera dans l'occasion : alors ils prononcent que tel événement aura lieu; il leur semble que c'est une voix secrète qui parle au fond de leur cœur, et qui les avertit. Ils se croient inspirés, et ils le sont en effet, non par quelque puissance surnaturelle et divine, mais par une prudence particulière et ex-

traordinaire. Car qu'est-ce que la prudence, sinon une supposition dans laquelle nous sommes portés à regarder les circonstances diverses où nous nous trouvons, comme les causes possibles d'effets à craindre ou à espérer dans l'avenir? Or, il arrive que cette supposition est quelquefois fondée sur une infinité de choses légères que nous avons vues, aperçues, senties, dont nous ne pouvons plus nous rendre compte, ni à nous-mêmes, ni aux autres, mais qui n'en ont pas une liaison moins nécessaire ni moins forte avec l'objet de notre crainte et de notre espérance. C'est une multitude d'atomes imperceptibles chacun, mais qui, réunis, forment un poids considérable qui nous incline, sans presque savoir pourquoi. Dieu voit l'ordre de l'univers entier dans la plus petite molécule de la matière. La prudence de certains hommes privilégiés tient un peu de cet attribut de la Divinité. Ils rapprochent les analogies les plus éloignées; ils voient des liaisons presque nécessaires, où les autres sont loin d'avoir des conjectures. Les passions ont chacune leur physionomie particulière. Les traits s'altèrent sur le visage à mesure qu'elles se succèdent dans l'ame. Le même homme présente donc à l'observateur attentif un grand nombre de masques divers. Ces masques des passions ont des traits caractéristiques et communs dans tous les hommes. Ce sont les mêmes viscères intérieurs qui se meuvent dans la joie,

dans l'indignation, dans la colère, dans la frayeur, dans le moment de la dissimulation, du mensonge, du ressentiment. Ce sont les mêmes muscles qui se détendent ou se resserrent à l'extérieur, les mêmes parties qui se contractent ou qui s'affaissent; si la passion était permanente, elle nous ferait une physionomie permanente, et fixerait son masque sur notre visage. Qu'est-ce donc qu'un physionomiste? C'est un homme qui connaît les masques des passions, qui en a des représentations très-présentes, qui croit qu'un homme porte, malgré qu'il en ait, le masque de sa passion dominante, et qui juge des caractères des hommes d'après les masques habituels qu'il leur voit. Cet art est une branche de la sorte de divination dont il s'agit ici.

Si les passions ont leurs physionomies particulières, elles ont aussi leurs gestes, leur ton, leur expression. Pourquoi n'ai-je point été surpris qu'un homme que j'avais regardé, pendant de longues années, comme un homme de bien, ait eu tout à coup la conduite d'un coquin? C'est qu'au moment où j'apprends son action je me rappelle une foule de petites choses qui me l'avaient annoncé d'avance, et que j'avais négligées [1].

Les *théosophes* ont tous été chimistes; ils s'appelaient les *philosophes par le feu*. Or il n'y a aucune science qui offre à l'esprit plus de conjectures

[1] Diderot veut parler ici de J.-J. Rousseau. N.

déliées, qui le remplisse d'analogies plus subtiles que la chimie. Il vient un moment où toutes ces analogies se présentent en foule à l'imagination du chimiste : elles l'entraînent ; il tente en conséquence une expérience qui lui réussit, et il attribue à un commerce intime de son ame avec quelque intelligence supérieure ce qui n'est que l'effet subit d'un long exercice de son art. Socrate avait son démon ; Paracelse avait le sien, et ce n'étaient l'un et l'autre ni deux fous, ni deux fripons, mais deux hommes d'une pénétration surprenante, sujets à des illuminations brusques et rapides, dont ils ne cherchaient point à se rendre raison.

Nous ne prétendons point étendre cette apologie à ceux qui ont rempli l'intervalle de la terre aux cieux, de natures moyennes entre l'homme et Dieu, qui leur obéissaient, et qui ont accrédité sur la terre toutes les rêveries de la magie, de l'astrologie et de la cabale. Nous abandonnons ces *théosophes* à toutes les épithètes qu'on voudra leur donner.

La secte des *théosophes* a été très-nombreuse. Nous ne parlerons que de ceux qui s'y sont fait un nom, tels que Paracelse, Valentin, Fludd, Boëhmius, les Van-Helmont et Poiret.

Philippe Auréolus Théophraste Paracelse Bombast de Hobenheim naquit en Suisse en 1493. Il n'y a sortes de calomnies que ses ennemis n'aient hasardées contre lui. Ils ont dit qu'un soldat lui

avait coupé les testicules, dans la Carinthie où il était employé à conduire un troupeau d'oies. Ce qu'il y a de certain, c'est que les premières années de sa vie furent dissolues, et qu'il n'eut jamais de goût pour les femmes. Il garda le célibat. Son père prit sur lui-même le soin de son éducation. Il lui montra les humanités, et l'instruisit des principes de la médecine; mais cet enfant, doué d'un génie surprenant, et dévoré du desir de connaître, ne demeura pas long-temps sous l'aile paternelle. Il entreprit dans l'âge le plus tendre les voyages les plus longs et les plus pénibles, ne méprisant ni aucun homme ni aucune connaissance, et conférant indistinctement avec tous ceux dont il espérait tirer quelque lumière. Il souffrit beaucoup; il fut emprisonné trois fois; il servit; il fut exposé à toutes les misères de la nature humaine : ce qui ne l'empêcha point de suivre l'impulsion de son enthousiasme, et de parcourir presque toutes les contrées de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique. L'enthousiasme est le germe de toutes les grandes choses, bonnes ou mauvaises. Qui est-ce qui pratiquera la vertu au milieu des traverses qui l'attendent, sans enthousiasme? Qui est-ce qui se consacrera aux travaux continuels de l'étude, sans enthousiasme? Qui est-ce qui sacrifiera son repos, sa santé, son bonheur, sa vie, aux progrès des sciences et des arts et à la recherche de la vérité, sans enthousiasme?

Qui est-ce qui se ruinera, qui est-ce qui mourra pour son ami, pour ses enfants, pour son pays, sans enthousiasme? Paracelse descendait à vingt ans dans les mines de l'Allemagne; il s'avançait dans la Russie; il était sur les frontières de la Tartarie; apprenait-il qu'un homme possédait quelque secret, de quelque état qu'il fût, en quelque coin de la terre qu'il fût relégué, il le visitait. Il s'occupait particulièrement à recueillir les ouvrages des chimistes; il allait au fond des monastères les arracher aux vers, aux rats et à la poussière; il feuilletait jour et nuit Raimond Lulle et Arnaud de Villeneuve; il conférait sans dédain avec les charlatans, les vieilles, les bergers, les paysans, les mineurs, les ouvriers; il vécut familièrement avec des personnes du rang le plus distingué, des prêtres, des abbés, des évêques. Il disait avoir plus appris de ceux que le monde appelle des *ignorants*, que toute l'école galénique ne savait; il faisait peu de cas des auteurs anciens; il en abandonna la lecture de bonne heure; il pensait qu'il y avait plus de temps à perdre avec eux que de vraies connaissances à recueillir. Il affectait surtout le plus grand mépris pour les médecins qui l'avaient précédé. Les médecins de son temps ne le lui pardonnèrent pas. Il brûla publiquement à Bâle les ouvrages d'Avicenne; mon maître, disait-il, je n'en reconnais point d'autre que la nature et moi. Il substitua les préparations

chimiques à la pharmacie galénique. Ses succès dans les cas les plus désespérés lui firent une réputation incroyable. Jean Frobenius qui s'est immortalisé, sinon par l'invention, du moins par la perfection de l'art typographique, était tourmenté de la goutte au pied droit; les remèdes qu'on lui ordonnait ne faisaient qu'irriter son mal; on était sur le point de lui couper le pied; Paracelse le vit et le guérit. Si l'on en croit Van-Helmont, la lèpre, l'asthme, la gangrène, la paralysie, l'épilepsie, la pierre, l'hydropisie, la goutte, le cancer, et toutes ces maladies qui font le désespoir de nos médecins, ne lui résistaient pas. Les habitants de Bâle l'appelèrent à eux, et le nommèrent à une chaire de physique. Il fit ses leçons en langue vulgaire, et il eut l'auditoire le plus nombreux. Il ne savait point de grec; la langue latine lui était peu familière; d'ailleurs il avait un si grand nombre d'idées qui lui étaient propres, et qui n'avaient point de nom dans aucun idiome, soit ancien, soit moderne, qu'il eût été obligé de s'en faire un particulier. Il s'appliqua beaucoup plus à l'étude de la matière médicale, à la pratique de la chimie, à la connaissance et à la cure des maladies, qu'à la théorie et à l'érudition de l'art. Cependant il ne négligea pas entièrement ces dernières parties. Il fit un usage surprenant du laudanum qu'on appelait dans son école *le remède* par excellence. Il parle souvent

dans ses ouvrages de l'azoth qu'il définit *lignum et linea vitæ*. On prétend que cet azoth est le remède universel, la pierre philosophale. Il aurait pu jouir à Bâle de la considération des hommes et du repos, les deux plus grands biens de la vie; mais il connaissait l'ignorance et les autres vices de ses collègues, et il s'en expliquait sans ménagement. Ses cures les ulcéraient; ses découvertes les humiliaient; son désintéressement leur reprochait sans cesse leur avarice; ils ne purent supporter un homme d'un mérite si affligeant; ils cherchèrent l'occasion de le mortifier. L'imprudent et vain Paracelse la leur offrit; il entreprit la guérison d'un chanoine de Bâle; il en vint à bout; les magistrats réglèrent son honoraire à un prix dont la modicité choqua Paracelse; il s'en plaignit avec amertume; il se compromit par l'indiscrétion de sa plainte, et il fut obligé de sortir de Bâle et de se réfugier en Alsace, où il trouva des hommes qui surent honorer et récompenser ses talents. Oporinus son disciple, et le conducteur de son laboratoire, préparait les médicaments, Paracelse les administrait; mais cet homme avait pris du goût pour la vie errante et vagabonde. Il quitta l'Alsace, il revint en Suisse, il disparut pendant onze ans. Il disait qu'il ne convenait point à un homme né pour soulager le genre humain, de se fixer à un point de la terre, ni à celui qui savait lire dans le livre de la na-

ture, d'en avoir toujours le même feuillet ouvert sous les yeux. Il parcourut l'Autriche, la Suisse, la Bavière, guérissant les corps, et infectant les ames d'un système particulier de théologie qu'il s'était fait. Il mourut à Salzbourg en 1541.

Ce fut un homme d'un mérite éclatant et d'une vanité prodigieuse; il souffrait avec impatience qu'on le comparât à Luther, et qu'on le mît au nombre des disciples de cet hérésiarque. Qu'il fasse son affaire, disait-il, et qu'il me laisse faire la mienne; si je me mêlais de réforme, je m'en tirerais mieux que lui : on ne nous associe que pour nous perdre. On lui attribue la connaissance de transmuer les métaux; il est le fondateur de la pharmacie chimique; il exerça la médecine avec le plus grand succès; il a bien mérité du genre humain, par les préparations dont il a enrichi l'art de guérir les maladies. Ses ennemis l'accusèrent de plagiat; il les défia de montrer dans quelque auteur que ce fût, le moindre vestige de la plus petite de ses découvertes, et ils restèrent muets : on lui reprocha la barbarie de ses termes et son obscurité, et ce fut avec raison. Ce ne fut pas non plus un homme pieux : l'habitude de fréquenter le bas peuple, le rendit crapuleux; les chagrins, la débauche et les veilles lui dérangèrent la tête; il passa pour sorcier, ce qui signifie aujourd'hui que ses contemporains étaient des imbéciles. Il se brouilla avec les théologiens : le

moyen de penser d'après soi et de ne pas se brouiller avec eux ! Il a beaucoup écrit ; la plupart de ceux qui le jugent, soit en bien, soit en mal, n'ont pas lu une ligne de ses ouvrages : il a laissé un grand nombre de disciples mal instruits, téméraires ; ils ont nui à la réputation de leur maître, par la maladresse qu'ils ont montrée dans l'application de ses remèdes.

Il eut pour disciple, pour secrétaire et pour ami, Oporinus. Adam de Bodestan professa le premier publiquement sa doctrine. Jacques Gohory la fit connaître à Paris. Gérard Dornée expliqua sa méthode et ses procédés chimiques. Michel Toxite s'appliqua à définir ses mots obscurs. Oswald Crollius réduisit le paracelsisme en système. Henri Kunrath et Josephe-François Burrhus laissèrent là ce qu'il y avait de vrai et d'important, pour se précipiter dans le *théosophisme*.

Voici les principaux axiomes de la doctrine de Paracelse, autant qu'il est possible de les recueillir d'après un auteur aussi obscur et aussi décousu.

La vraie philosophie et la médecine ne s'apprennent ni des anciens, ni par la créature ; elles viennent de Dieu ; il est le seul auteur des arcanes ; c'est lui qui a signé chaque être de ses propriétés.

Le médecin naît par la lumière de la nature et de la grâce, de l'homme interne et invisible, de

l'ange qui est en nous, par la lumière de la nature qui fait à son égard la fonction de maître qui l'instruit; c'est l'exercice qui le perfectionne et le confirme; il a été produit par l'institution de Dieu et de la nature.

Ce ne sont pas les songes vains des hommes qui servent de base à cette philosophie et médecine; mais la nature que Dieu a imprimée de son doigt aux corps sublunaires; mais surtout aux métaux : leur origine remonte donc à Dieu.

Cette médecine, cette momie naturelle, ce pepin de nature, est renfermé dans le soufre, trésor de la nature entière; il a pour base le baume des végétaux, auquel il faut rapporter le principe de toutes les actions qui s'opèrent dans la nature, et par la vertu duquel seul toutes les maladies peuvent être guéries.

Le rapport ou la convenance de l'homme, ou du petit monde au grand, est le fondement de cette science.

Pour découvrir cette médecine il faut être astronome et philosophe; l'une nous instruit des forces et des propriétés de la terre et de l'eau; l'autre, des forces et des propriétés du firmament et de l'air.

C'est la philosophie et l'astronomie qui font le philosophe interne et parfait, non seulement dans le macrocosme, mais aussi dans de microcosme.

Le macrocosme est comme le père, et le mi-

crocosme, ou l'homme, est comme l'enfant; il faut disposer convenablement l'un à l'autre.

Le monde intérieur est comme un miroir où le petit monde, ou l'homme s'aperçoit; ce n'est pas par la forme extérieure, ou la substance corporelle, qu'ils conviennent, mais par les vertus et les forces; ils sont un et même quant à l'essence et à la forme interne; ils ne diffèrent que par la forme extérieure.

Qu'est-ce que la lumière de la nature? sinon une certaine analogie divine de ce monde visible, avec le corps microcosmique.

Le monde intérieur est la figure de l'homme; l'homme est le monde occulte, car les choses qui sont visibles dans le monde sont invisibles dans l'homme; et lorsque ces invisibles dans l'homme se rendent visibles, les maladies naissent.

La matière de l'homme étant un extrait des quatre éléments, il faut qu'il ait en lui de la sympathie avec tous les éléments et leurs fruits; il ne pourrait subsister ni vivre sans eux.

Pour éviter le vide, Dieu a créé dans les quatre éléments des êtres vivants, mais inanimés, ou sans ame intellectuelle; comme il y a quatre éléments, il y a quatre sortes d'habitants élémentaires; ils diffèrent de l'homme qui a été créé à l'image de Dieu, en entendement, en sagesse, en exercices, en opérations et en demeures.

Les eaux ont leurs nymphes, leurs ondains,

leurs mélozénis, et leurs monstres ou bâtards, les syrènes qui habitent le même élément.

Les terres ont leurs gnomes, leurs lémures, leurs sylphes, leurs montains, leurs zonnets, dont les monstres sont les pygmées.

L'air a ses spectres, ses sylvains, ses satyres, dont les monstres sont les géants.

Le feu, ou le firmament, a ses vulcanales, ses pennates, ses salamandres, ses supérieurs, dont les monstres sont les zundels.

Le cœur macrocosmique est igné, aérien, aqueux et terreux.

L'harmonie céleste est comme la maîtresse et directrice de l'inférieure; chacune a son ciel, son soleil, sa lune, ses planètes et ses étoiles; les choses supérieures sont de l'astrologie; les inférieures de la chimiologie.

La providence et la bonté du créateur ont fait que les astres invisibles des autres éléments eussent leurs représentations en espèces visibles, dans l'élément suprême, et que les lois des mouvements et les productions des temps y fussent expliquées.

Il y a deux cieux; le ciel externe, ou l'agrégat de tous les corps dans le firmament; l'interne ou l'astre invisible, le corps insensible de chaque astre; celui-ci est l'esprit du monde ou de la nature; c'est hylecs; il est diffus dans tous les astres, ou plutôt il les constitue, il les est.

Tout émane du dedans et naît des indivisibles et occultes; ainsi les substances corporelles visibles viennent des incorporelles, des spirituelles, des astres, et sont les corps des astres; leur séjour est dans les astres; les nues sont dans les astres.

Il suit que tout ce qui vit, tout ce qui croît, tout ce qui est dans la nature, est signé, possède un esprit sidéré, que j'appelle le ciel, l'astre, l'ouvrier caché, qui donne à ce qui est, sa figure et sa couleur, et qui a présidé à sa formation; c'est là le germe et la vertu.

Il ne faut pas entendre ce qui précède du corps visible ou invisible des astres dans le firmament, mais de l'astre propre de chaque chose; c'est celui-ci, et non l'autre qui influe sur elle.

Les astres intérieurs n'inclinent ni ne nécessitent l'homme, c'est l'homme plutôt qui incline les astres, et les attaque par la magie de son imagination.

Le cours de chaque ciel est libre, l'un ne gouverne point l'autre.

Cependant les fruits des astres, ou semences célestes, aériennes, aqueuses, terrestres, conspirent et forment une république qui est une; elles sont citoyennes d'une même province; elles se secourent et se favorisent mutuellement; c'est l'anneau de Platon, la chaîne d'Homère, ou la suite des choses soumises à la divine providence; la sympathie universelle; l'échelle générale.

Il y a trois principes des choses; ils sont dans tout composé; la liqueur ou le mercure, le soufre ou l'huile, et le sel.

La Trinité sainte a parlé, son verbe un et triple, *que cela soit fait*, a été proféré; et tout a été crû un et triple; témoin l'analyse spagirique.

Dieu a dit *que cela soit*, et la matière première a été; eu égard à ses trois principes, elle fut triple; ces trois espèces qu'elle contenait se séparèrent ensuite, et il y eut quatre espèces de corps ou éléments.

Les vrais éléments spirituels sont les conservateurs, les nourriciers, les lieux, les matrices, les mines et les réservoirs de toutes matières; ils sont l'essence, l'existence, la vie et l'action des êtres, quels qu'ils soient.

Ils sont partagés en deux sphères, l'une supérieure, c'est le feu, ou le firmament et l'air, qu'on peut comparer au blanc ou à la coque de l'œuf; l'autre inférieure, c'est l'eau et la terre, qu'on peut comparer au jaune.

Le Créateur, par la vertu du verbe, développant la multitude qui était dans l'unité, et cet esprit qui était porté sur les eaux, combinant les principes des corps, ou les revêtant de l'habit sous lequel ils devaient paraître sur la scène du monde, et leur assignant leurs lieux, donnèrent à ces quatre natures incorporelles, inertes, vides et vaines, la lumière et les raisons séminales des choses qui

les ont remplies par la bénédiction divine, et qui ne s'y éteindront jamais.

Les semences des choses, les astres qui les lient, sont cachés dans les éléments des choses, comme dans un abyme inépuisable, où dès le commencement de la matière les visibles se font par les invisibles, les extrêmes se touchent et se joignent, tout s'engendre dans des périodes de temps marqués; les éléments conspirent au bien général; c'est ainsi que la sympathie universelle subsiste; les éléments président au monde, ils suffisent à son éternité.

Les germes, ou principes des choses, ont reçu du verbe la vertu de génération et de multiplication.

On ne peut séparer les semences ou germes des éléments, ni les principes du corps des lois de nature.

Les productions et les semences les plus petites suivent l'harmonie universelle, et montrent en abrégé l'analogie générale des éléments et des principes.

Les éléments sont en tout, ils sont combinés, et la combinaison s'en conserve par le moyen du baume et de la teinture radicale.

Toutes les créatures sont formées des éléments: on rapporte à l'air la production des animaux, à la terre celle des végétaux, à l'eau celle des minéraux; le feu donne la vie à tout ce qui est.

Le corps des éléments est une chose morte et ténébreuse ; l'esprit est la vie ; il est distribué en astres qui ont leurs productions et qui donnent leurs fruits ; de même que l'ame sépare d'elle le corps, et y habite ; les éléments spirituels, dans la formation générale, ont séparé d'eux les corps visibles, et y habitent.

Du corps igné se sont séparés les astres visibles ; du corps aqueux, les métaux ; du corps salin, les minéraux ; du corps terreux, les végétaux.

Il y a deux terres, la terre extérieure visible, qui est le corps de l'élément, le soufre, le mercure du sel ; la terre interne et invisible qui est l'élément, la vie, l'esprit, où sont les astres de la terre, qui produisent par le moyen du corps terreux tout ce qui croît : la terre a donc en elle les germes et la raison séminale de tout.

Il en faut dire autant des autres éléments ; ils sont ou corps et composés de ces trois principes ; ou ils sont éléments, un, et esprit, et contiennent les astres d'où naissent comme d'une mère ou d'un abyme les fruits des éléments.

Notre feu n'est point un élément, il consume tout, tout meurt par lui ; mais le feu, premier et quatrième élément, qui contient tout, comme la coque enveloppe l'œuf, c'est le ciel.

Un élément n'est ni ne peut être séparé de tout autre ; il y a en tout combinaison d'éléments.

Les astres des éléments sont les germes ; il y a

quatre éléments, il y a deux choses toujours unies, le corps et l'astre, ou le visible et l'invisible; le corps naît et s'accroît de l'astral, le visible de l'invisible; il reste en lui; et c'est ainsi que se propagent et se multiplient les puissances ou vertus invisibles, les semences, les astres; elles se distribuent sous une infinité de formes diverses; elles se montrent en une infinité d'êtres, par le moyen du corps visible.

Lorsqu'une semence, un germe, ou un astre meurt ou se corrompt dans sa matrice; aussitôt il passe dans un nouveau corps et se multiplie : car toute corruption est cause d'une génération.

Voilà la raison pour laquelle les chimistes ont recours à la putréfaction; c'est ainsi qu'ils obtiennent la régénération, dans laquelle les trois éléments se manifestent avec toutes leurs propriétés secrètes.

Les trois éléments premiers sont unis dans tout corps; c'est cette union qui constitue le corps sain; la santé est la température de l'union; où elle n'est pas, ou s'altère, la maladie s'introduit, et avec elle le principe radical de la mort.

Les maladies sont ou élémentaires, ou astrales et firmamentales; celles-ci naissent du firmament ou ciel de l'homme; celles-là, de son germe ou de ses astres.

L'homme eu égard à son corps, a un double magnétisme; une portion tire à soi les astres et

s'en nourrit, de là la sagesse, les sens, les pensées; une partie tire à soi les éléments et s'en répare, de là la chair et le sang.

Le firmament est cette lumière de nature qui influe naturellement sur l'homme.

Les astres ou les éléments qui sont esprits n'ont point de qualité, mais ils produisent tout ce qui a qualité.

Les maladies ne se guérissent point par les contraires; il ne s'agit pas de chasser de l'homme les éléments. Il faut posséder des arcanes; il faut avoir en sa disposition les astres; il faut avoir appris par la chimie à les réduire de la matière dernière à la matière première.

Les astres n'ont ni froid ni chaud actuel.

L'esprit de Dieu habite au milieu de nos cœurs.

Nulle connaissance ne restera perpétuellement dans l'âme, que celle qui a été infuse au dedans, et qui réside dans le sein de l'entendement. Cette connaissance essentielle n'est ni du sang, ni de la chair, ni de la lecture, ni de l'instruction, ni de la raison; c'est une passion, c'est un acte divin, une impression de l'être infini sur l'être fini.

L'homme a possédé tous les avantages naturels et surnaturels; mais ce caractère divin s'est obscurci par le péché. Purgez-vous du péché et vous le recouvrerez en même proportion que vous vous purifierez.

La notion de toutes choses nous est congénère;

tout est dans l'intime de l'esprit : il faut dégager l'esprit des enveloppes du péché, et ses notions s'éclairciront.

L'esprit est revêtu de toute science, mais il est accablé sous le corps auquel il s'unit; mais il recouvre sa lumière par les efforts qu'il fait contre ce poids.

Connaissons bien notre nature et notre esprit, et ouvrons l'entrée à Dieu qui frappe à la porte de notre cœur.

De la connaissance de soi naît la connaissance de Dieu.

Il n'y aura que celui que Dieu instruira lui-même qui puisse s'élever à la vraie connaissance de l'univers. La philosophie des Anciens est fausse; tout ce qu'ils ont écrit de Dieu est vain.

Les saintes Écritures sont la base de toute vraie philosophie, elle part de Dieu et y retourne. La renaissance de l'homme est nécessaire à la perfection des arts : or il n'y a que le chrétien qui soit vraiment régénéré.

Celui qui se connaît, connaît implicitement tout en lui, et Dieu qui est au dessus de l'homme, et les anges qui sont à côté de Dieu; et le monde qui est au dessous, et toutes les créatures qui le composent.

L'homme est la copule du monde. Il a été formé du limon de la terre, ou de l'essence très-subtile de la machine universelle, extraite et concen-

trée sous forme corporelle par le grand spagiriste.

L'homme, par son corps, représente le macrocosme sensible et temporel; par son ame, le grand archétype. Lorsqu'il eut en lui les propriétés des animaux, des végétaux et des minéraux, le souffle de Dieu y sur-ajouta l'ame.

Dieu est le centre et la circonférence, ou l'unité de tout ce qu'il a produit; tout émane de Dieu; il comprend, il pénètre tout. L'homme, à l'imitation de Dieu, est le centre et la circonférence, ou l'unité des créatures; tout est relatif à lui, et verse sur lui ses propriétés.

L'homme contient toutes les créatures, et il reporte avec lui à la source éternelle tout ce qui en est primitivement émané.

Il y a dans l'homme deux esprits; l'un du firmament et sidéré; l'autre qui est le souffle du Tout-Puissant ou l'ame.

L'homme est un composé du corps mortel, de l'esprit sidéré, et de l'ame immortelle. L'ame est l'image de Dieu, et son domicile est dans l'homme.

L'homme a deux pères; l'un éternel, l'autre mortel : l'esprit de Dieu et l'univers.

Il n'y a point de membre dans l'homme qui ne corresponde à un élément, une planète, une intelligence, une mesure, une raison dans l'archétype.

L'homme tient des éléments le corps visible, enveloppe et séjour de l'ame; du ciel ou du firma-

ment, le corps invisible, véhicule de l'ame, son lien avec le corps visible.

L'ame passe par le moyen du corps invisible, en conséquence de l'ordre de Dieu, à l'aide des intelligences, au centre du cœur, d'où elle se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ce corps éthéré et subtil participe de la nature du ciel; il imite dans son cours celui du firmament; il en attire à lui les influences. Ainsi les cieux versent sur l'homme leurs propriétés, l'en pénètrent, et lui communiquent la faculté de connaître tout.

Il y a trinité et unité dans l'homme ainsi que dans Dieu; l'homme est un en personne; il est triple en essence : il y a le souffle de Dieu ou l'ame, l'esprit sidéré, et le corps.

Il y a aussi trois cieux dans l'homme; il correspond à trois mondes, ou plutôt il est le modèle le plus parfait du grand œuvre, ou de la complexion générale des choses.

Citoyen de trois mondes, il communique avec l'archétype, avec les anges, avec les éléments.

Il communique avec Dieu par le souffle qu'il en a reçu. Ce souffle y a laissé le germe de son origine; aussi n'y a-t-il rien en l'homme qui n'ait un caractère divin.

Il communique avec les anges par le corps invisible; c'est le lien de son commerce possible entre eux et lui.

Il communique avec l'univers par son corps visible. Il a les images des éléments; les éléments ne changent point. La conformité des images que l'homme en a est inaltérable : c'est ainsi que la notion qu'il a des végétaux et des minéraux est fixe.

Le corps sidéré est le génie de l'homme, son lare domestique, son bon démon, son adech interne, son évestre, l'origine du pressentiment, la source de la prophétie.

En tout l'astre, le corps invisible ou l'esprit, quoique privé de raison, agit en imaginant et en informant : c'est la même chose dans l'homme.

L'imagination est corporelle; cependant exaltée, échauffée par la foi, elle est la base de la magie. Elle peut, sans nuire à l'esprit astral, engendrer, produire des corps visibles, et, présente ou absente, exécuter des choses au dessus de l'intelligence humaine. Voilà l'origine de la magie naturelle, qui veut être aidée par l'art; elle peut faire invisiblement tout ce que la nature fait visiblement.

L'homme est la quintessence du macrocosme; il peut donc imiter le ciel, il peut même le dominer et le conduire. Tout est soumis au mouvement, à l'énergie, au desir de son ame. C'est la force de l'archétype qui réside en nous, qui nous élève à lui, et qui nous assujétit la créature et la chaîne des choses célestes.

La foi naturelle infuse nous assimile aux esprits ; c'est le principe des opérations magiques, de l'énergie de l'imagination et de toutes ses merveilles.

L'imagination n'a de l'efficacité que par l'effet de sa force attractive sur la chose conçue. Il faut que cette force soit d'abord en exercice ; il faut qu'elle se féconde par la production d'un spectre imité de la chose. Ce spectre se réalise ensuite ; c'est là ce qu'on appelle l'*art cabalistique*.

L'imagination peut produire par l'art cabalistique tout ce que nous voyons dans le monde.

Les trois moyens principaux de l'art cabalistique sont, la prière qui unit l'esprit créé à l'esprit incréé, la foi naturelle et l'exaltation de l'imagination.

Les hommes à imagination triste et pusillanime sont tentés et conduits par l'esprit immonde.

L'ame purifiée par la prière tombe sur les corps comme la foudre ; elle chasse les ténèbres qui les enveloppent et les pénètre intimement.

La médecine réelle et spécifique des maladies matérielles consiste dans une vertu secrète, que le verbe a imprimée à chaque chose en la créant. Elle n'est ni des astres, ni du concours des atomes, ni de la forme des corps, ni de leur mixtion.

Il faut distribuer toute la nature inférieure en trois classes principales, les végétaux, les animaux et les minéraux.

Chacun de ces règnes fournit une multitude inépuisable de ressources à la médecine.

On découvre dans ces axiomes le premier germe de la théorie chimique; la distinction des éléments; la formation des mixtes; la difficulté de leur décomposition; l'origine des qualités physiques, leurs affinités; la nature des éléments qui ne sont rien en unité, tout ce qu'il plaît à la combinaison en masse, et plusieurs autres vérités dont les successeurs de Paracelse ont tiré bon parti. Mais cet homme était dominé par son imagination; il est perpétuellement enveloppé de comparaisons, de symboles, de métaphores, d'allégories; créateur de la science, et plein d'idées nouvelles pour lesquelles il manquait de mots, il en invente qu'il ne définit point. Entraîné par le succès de ses premières découvertes, il n'est rien qu'il ne se promette de son travail. Il se livre aux accessoires d'une comparaison comme à des vérités démontrées. A force de multiplier les similitudes, il n'y a sortes d'extravagances qu'il ne débite. Il en vient à prendre les spectres de l'imagination pour des productions réelles. Il est fou, et il prescrit sérieusement la manière de le devenir; et il appelle cela *s'unir à Dieu, aux anges, et imiter la nature.*

Gilles Gushmann et Jules Sperber enchérirent sur Paracelse. *Voyez* l'ouvrage que le premier a publié sous le titre de : *Revelatio divinæ majes-*

tatis, qua explicatur quo pacto in principio omnibus sese Deus creaturis suis, et verbo, et facto manifestaverit, et quâ ratione opera sua omnia, eorumque virtutem, attributa, et operationes scripto brevi eleganter comprehenderit, atque primo homini ad suam imaginem ab ipso condito tradiderit. Et l'écrit du second qui a paru sous celui de : *Isagoge in veram triunius Dei et naturæ cognitionem.* C'est un système de platonico-pythagorico-péripatético-paracelsico-christianisme.

Valentin Weigel, qui parut dans le quinzième siècle, laissa des ouvrages de *théosophie*, qui firent grand bruit dans le seizième et dix-septième. Il prétendait que les connaissances ne naissaient point dans l'homme du dehors; que l'homme en apportait en naissant les germes innés; que le corps était d'eau et de terre; l'ame, d'air et de feu; et l'esprit, d'une substance astrale. Il soumettait sa destinée aux influences des cieux : il disait que, par la lumière de la révélation, deux contradictions se pouvaient combiner. Leibnitz, qui lui accordait du génie, lui reproche un peu de spinosisme. *Voyez* l'article Spinosistes.

Robert fut, dans le dix-septième siècle, ce que Paracelse avait été au seizième. Jamais on n'extravagua avec tant de talent, de génie, de profondeur, et de connaissances. Celui-ci donna dans la magie, la cabale, l'astrologie; ses ouvrages sont un chaos de physique, de chimie, de méca-

nique, de médecine, de latin, de grec, et d'érudition, mais si bien embrouillé, que le lecteur le plus opiniâtre s'y perd.

Boehmius fut successivement pâtre, cordonnier, et *théosophe* : voici les principes qu'il s'était faits; il disait :

Dieu est l'essence des essences; tout émane de lui; avant la création du monde, son essence était la seule chose qui fût; il en a tout fait; on ne conçoit dans l'esprit d'autres facultés que celle de s'élever, de couler, de s'insinuer, de pénétrer, de se mouvoir, et de s'engendrer. Il y a trois formes de génération, l'amer, l'acerbe et le chaud; la colère et l'amour ont un même principe; Dieu n'est ni amer, ni acerbe, ni chaud, ni eau, ni air, ni terre; toutes choses sont de ces principes, et ces principes sont de lui; il n'est ni la mort ni l'enfer; ils ne sont point en lui; ils sont de lui. Les choses sont produites par le soufre, le mercure et le sel; on y distingue l'esprit, la vie, et l'action; le sel est l'ame, le soufre la matière première.

Le reste des idées de cet auteur sont de la même force, et nous en ferons grâce au lecteur : c'est bien ici le lieu de dire, qu'il n'est point de fou qui ne trouve un plus fou qui l'admire. Boehmius eut des sectateurs, parmi lesquels on nomme Quirinus Kuhlmann, Jean Podage, et Jacques Zimmermann.

Ils prétendaient tous que Dieu n'était autre

chose que le monde développé : ils considéraient Dieu sous deux formes, et en deux périodes de temps; avant la création et après la création : avant la création, tout était en Dieu; après la création, il était en tout; c'était un écrit roulé ou déplié. Ces idées singulières n'étaient pas nouvelles.

Jean-Baptiste Van-Helmont naquit à Bruxelles en 1474; il étudia les lettres, les mathématiques, l'astronomie; son goût, après s'être porté légèrement sur la plupart des sciences et des arts, se fixa à la médecine et à la chimie; il avait reçu de la nature de la pénétration; personne ne connut mieux le prix du temps; il ne perdit pas un moment; il passa dans son laboratoire tous les instants qu'il ne donna pas à la pratique de la médecine; il fit des progrès surprenants en chimie; il exerça l'art de guérir les maladies avec un succès incroyable; son nom a été mis à côté de ceux de Bacon, de Boyle, de Galilée, et de Descartes. Voici les principes de sa philosophie.

Toute cause physique efficiente n'est point extérieure, mais intérieure, essentielle en nature.

Ce qui constitue, ce qui agit, la cause intérieure, je l'appelle *archée*.

Il ne faut à un corps naturel, quel qu'il soit, que des rudiments corporels; ces rudiments sont sujets à des vicissitudes momentanées.

Il n'y a point de privation dans la nature.

Il n'y faut point imaginer une matière indé-

terminée, nue, première; cette matière est impossible.

Il n'y a que deux causes, l'efficiente et la matérielle.

Les choses particulières supposent un suc générique, et un principe séminal, efficient, générateur; la définition ne doit renfermer que ces deux éléments.

L'eau est la matière dont tout est fait.

Le ferment séminal et générateur est le rudiment par lequel tout commence et se fait.

Le rudiment ou le germe, c'est une même chose.

Le ferment séminal est la cause efficiente du germe.

La vie commence avec la production du germe.

Le ferment est un être créé; il n'est ni substance, ni accident; sa nature est neutre; il occupe dès le commencement du monde les lieux de son empire; il prépare les semences; il les excite; il les précède.

Les ferments ont été produits par le Créateur; ils dureront jusqu'à la consommation des siècles; ils se régénèrent, ils ont leurs semences propres qu'ils produisent et qu'ils excitent de l'eau.

Les lieux ont un ordre, une raison assignée par la Divinité, et destinée à la production de certains effets.

L'eau est l'unique cause matérielle des choses; elle a en elle la qualité initiante; elle est pure;

elle est simple; elle est résoluble, et tous les corps peuvent s'y réduire comme à une matière dernière.

Le feu a été destiné à détruire, et non à engendrer; son origine n'est point séminale, mais particulière; il est entre les choses créées, un être un, singulier et incomparable.

Entre les causes efficientes en nature, les unes sont efficiemment efficientes; les autres effectivement; les semences et leurs esprits ordinateurs composent la première classe; les réservoirs et les organes immédiats des semences, les ferments qui disposent extérieurement de la matière, les palingénésies composent la seconde.

Le but de tout agent naturel est de disposer la matière qui lui est soumise, à une fin qui lui est connue, et qui est déterminée, du moins quant à la génération.

Quelque opaques et dures que soient les choses, elles avaient, avant cette solidité que nous leur remarquons, une vapeur qui fécondait la semence, et qui y traçait les premiers linéaments déliés et subtils de la génération conséquente. Cette vapeur ne se sépare point de l'engendrée; elle le suit jusqu'à ce qu'il disparaisse de la scène; cette cause efficiente intérieure est l'archée.

Ce qui constitue l'archée, c'est l'union de l'aure séminale, comme matière, avec l'image séminale, ou le noyau spirituel intérieur qui fait et

contient le principe de la fécondité de la semence; la semence visible n'est que la silique de l'archée.

L'archée auteur et promoteur de la génération, se revêt promptement lui-même d'une enveloppe corporelle: dans les êtres animés, il se meut dans les replis de sa semence; il en parcourt tous les détours et toutes les cavités secrètes; il commence à transformer la matière, selon l'entéléchie de son image, et il reste le dispositeur, le maître et l'ordinateur interne des effets, jusqu'à la destruction dernière.

Une conclusion forme une opinion, et non une démonstration.

Il préexiste nécessairement en nous la connaissance de la convenance des termes comparés dans le syllogisme avant la conclusion; en sorte qu'en général je savais d'avance ce qui est contenu dans la conclusion, et ce qu'elle ne fait qu'énoncer, éclaircir et développer.

La connaissance que nous recevons par la démonstration, était antérieurement en nous; le syllogisme la rend seulement plus distincte, mais le doute n'est jamais entièrement dissipé; parce que la conclusion suit le côté faible des prémisses.

La science est dans l'entendement comme un feu sous la cendre, qu'il peut écarter de lui-même, sans le secours des modes et des formes syllogistiques.

La connaissance de la conclusion n'est pas renfermée nécessairement dans les prémisses.

Le syllogisme ne conduit point à l'invention des sciences, il dissipe seulement les ténèbres qui les couvrent.

Les vraies sciences sont indémontrables; elles n'émanent point de la démonstration.

La méthode des logiciens n'est qu'un simple résumé de ce qu'on sait.

Le but de cette méthode se termine donc à transmettre son opinion d'une manière claire et distincte à celui qui nous écoute, et à réveiller facilement en lui la réminiscence, par la force de la connexion.

Il n'y a qu'ignorance et erreur dans la physique d'Aristote et de Galien; il faut recourir à des principes plus solides.

Le ciel, la terre et l'eau ont été dans le commencement la matière créée de tous les êtres futurs; le ciel contenait l'eau et la vapeur fécondante ou l'ame.

Il ne faut pas compter le feu parmi les éléments; on ne voit point qu'il ait été créé.

La terre n'est point une partie du mixte, elle n'est point la mère, mais la matrice des corps.

L'air et l'eau ne convertissent rien en eux.

Au commencement la terre était continue, indivisée; une seule source l'arrosait; elle fut séparée en portions diverses par le déluge.

L'air et l'eau ne se convertissent point l'un en l'autre.

Le globe, composé d'eau et de terre, est rond; il va d'orient en orient par l'occident; il est rond dans le sens de son mouvement, elliptique d'ailleurs.

Le gas et le blas sont deux rudiments physiques que les Anciens n'ont point connus; le gas est une exhalaison de l'eau, élevée par le froid du mercure, et atténuée de plus en plus par la dessiccation du soufre; le blas est le mouvement local et alternatif des étoiles; voilà les deux causes initiantes des météores.

L'air est parsemé de vides; on en donne la démonstration mécanique par le feu.

Quoique les porosités de l'air soient actuellement vides de toute matière, il y a cependant un être créé et réel; ce n'est pas un lieu pur; mais quelque chose de moyen entre l'esprit et la matière, qui n'est ni accident ni substance, un neutre : je l'appelle *magnale*.

Le magnale n'est point lumière, c'est une certaine forme unie à l'air, les mélanges sont des produits matériels de l'eau seule, il n'y a point d'autre élément : ôtez la semence, et le mercure se résoudra en une eau insipide; les semences, parties similaires des concrets, se résolvent en sel, en soufre, et en mercure.

Le ferment qui empreint de semence la masse, n'éprouve aucune vicissitude séminale.

Il y a deux sortes de ferments dans la nature ; l'un contient en lui-même l'aure fluante, l'archée séminal qui tend dans son progrès à l'état d'ame vivante ; l'autre est le principe initiant du mouvement ou de la génération d'une chose dans une chose.

Celui qui a tout fait de rien, crée encore la voie, l'origine, la vie et la perfection en tout : l'effet des causes secondes n'est que partiel.

Dieu créa les hommes de rien.

Dieu est l'essence vraie, parfaite et actuelle de tout. Les essences des choses sont des choses, ce n'est pas Dieu.

Lorsque la génération commence, l'archée n'est pas lumineux ; c'est une aure où la forme, la vie, l'ame sensitive du générateur est obscure, jusqu'à ce que dans le progrès de la génération il s'éclaire et imprime à la chose une image distincte de son éclat.

Cette aure tend par tous les moyens possibles à organiser le corps et à lui transmettre sa lumière et toutes les qualités qui en dépendent ; elle s'enflamme de plus en plus ; elle se porte avec ardeur sur le corps ; elle cherche à l'informer et à le vivifier ; mais cet effet n'a lieu que par le concours de celui qui est la vie, la vérité et la lumière.

Lorsqu'un être a conçu l'archée, il est en lui le gardien de la vie, le promoteur des transmu-

tations depuis la première jusqu'à la dernière.

Il y a de la convenance entre les archées par leur qualité vitale commune et par leur éclat; mais ils ne se reçoivent point réciproquement, ils ne se troublent point dans leur ordre et leur district.

La vicissitude en nature n'est point l'effet de la matière, mais du feu.

La corruption est une certaine disposition de la matière conséquente à l'extinction du feu recteur; ce n'est point une pure privation, ses causes sont positives.

Ce sont les ferments étrangers qui introduisent la corruption; c'est par eux qu'elle commence, continue et s'achève.

Entre les choses, les unes périssent par la dissipation du baume de nature, d'autres par la corruption.

La nature ignore et n'admet rien de contraire à son vœu.

Il y a deux blas dans l'homme, l'un mu naturellement, l'autre volontairement.

La chaleur n'est point la cause efficiente de la digestion, qu'elle excite seulement. Le ferment stomachique est la cause efficiente de la digestion.

La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. *C'est un des proverbes de Salomon.*

L'ame ne se connaît ni par la raison ni par des images : la vérité de l'essence et la vérité de l'entendement se pénètrent en unité et en identité;

voilà pourquoi l'entendement est un être immortel.

Il y a plusieurs sortes de lumières vitales. La lumière de l'ame est une substance spirituelle, une matière vitale et lumineuse.

Ceux qui confondent notre identité avec l'immensité de Dieu, et qui nous regardent comme des parties de ce tout, sont des athées.

L'entendement est uni substantiellement à la volonté qui n'est ni puissance ni accident, mais lumière, essence spirituelle, indivise, distincte de l'entendement par abstraction.

Il faut reconnaître dans l'ame une troisième qualité, l'amour ou le desir de plaire. Ce n'est point un acte de la volonté seule ni de l'entendement seul, mais de l'un et de l'autre conjointement.

L'esprit est un acte pur, simple, formel, homogène, indivis, immortel, image de Dieu, incompréhensible, où tous les attributs qui conviennent à sa nature sont rassemblés dans une unité.

L'entendement est la lumière de l'esprit, et l'esprit est l'entendement éclairé; il comprend, il voit, il agit séparément du corps.

L'entendement est lié aux organes du corps; il est soumis aux actions de l'ame sensitive : c'est par cette union qu'il se revêt de la qualité qu'on appelle *imagination*.

Il n'y a rien dans l'imagination qui n'ait été auparavant dans la sensation; les espèces intellec-

tuelles sont toutes émanées des objets sensibles.

La force intelligente concourt avec la faculté fantastique de l'ame sensitive, sur le caractère de l'organe, et lui est soumise.

L'ame a son siége particulier à l'orifice supérieur de l'estomac; la mémoire a son siége dans le cerveau.

L'entendement est essentiel à l'ame; la volonté et la mémoire sont des facultés caduques de la vie sensitive.

L'entendement brille dans la tête, mais d'une lumière dépendante de la liaison de l'ame avec le corps, et des esprits éthérés.

L'intelligence qui naît de l'invention et du jugement, passe par une irradiation qui se fait de l'orifice de l'estomac au cerveau.

L'orifice de l'estomac est comme un centre d'où l'ame exerce son énergie en tout sens.

L'ame, image de la Divinité, ne pense rien principalement, ne connaît rien intimement, ne contemple rien vraiment que Dieu, ou l'unité première, à laquelle tout le reste se rapporte.

Si une chose s'atteint par le sens ou par la raison, ce ne sera point encore une abstraction pure et complète.

Le moyen d'atteindre à l'abstraction pure et complète est très-éloigné; il faut être séparé de l'attention à toutes choses créées, et même incréées; il faut que l'activité de l'ame soit aban-

donnée à elle-même ; qu'il n'y ait aucun discours ni intérieur ni extérieur ; aucune action préméditée, aucune contemplation déterminée ; il faut que l'ame n'agisse point, qu'elle attende dans un repos profond l'influence gratuite d'en haut ; qu'il ne lui reste aucune impression qui la ramène à elle ; qu'elle se soit parfaitement oubliée ; en un mot qu'elle demeure absorbée dans une inexistence, un oubli, une sorte d'anéantissement qui la rende absolument inerte et passive.

Rien ne conduit plus efficacement et plus parfaitement à ce dépouillement, à ce silence, à cette privation de lumière étrangère, à ce défaut général de distraction, que la prière, son silence et ses délices : exercez-vous à l'adoration profonde.

Dans cette profondeur d'adoration l'ame se perdra, les sens seront suspendus, les ténèbres qui l'enveloppent se retireront, et la lumière d'en haut s'y réfléchira : alors il ne lui restera que le sentiment de l'amour qui l'occupera toute entière.

Nous pourrions ajouter beaucoup d'autres propositions tirées des ouvrages de cet auteur à celles qui précèdent, mais elles n'instruiraient pas davantage. D'ailleurs ce Van-Helmont s'exprime d'une manière si obscure et si barbare, qu'on est bientôt dégoûté de le suivre, et qu'on ne peut jamais se promettre de le rendre avec quelque exactitude. Qu'est-ce que son blas, son gas, et son archée lumineux ? qu'est-ce que cette mé-

thode de s'abrutir, pour s'unir à Dieu, de se séparer de ses connaissances pour arriver à des découvertes, et de s'assoupir pour penser plus vivement?

Je conjecture que ces hommes, d'un tempérament sombre et mélancolique, ne devaient cette pénétration extraordinaire et presque divine qu'on leur remarquait par intervalles, et qui les conduisait à des idées tantôt si folles, tantôt si sublimes, qu'à quelque dérangement périodique de la machine. Ils se croyaient alors inspirés et ils étaient fous : leurs accès étaient précédés d'une espèce d'abrutissement, qu'ils regardaient comme l'état de l'homme sous la condition de nature dépravée. Tirés de cette léthargie par le tumulte subit des humeurs qui s'élevaient en eux, ils imaginaient que c'était la Divinité qui descendait, qui les visitait, qui les travaillait; que le souffle divin dont ils avaient été premièrement animés, se ranimait subitement et reprenait une portion de son énergie ancienne et originelle, et ils donnaient des préceptes pour s'acheminer artificiellement à cet état d'orgasme et d'ivresse où ils se trouvaient au dessus d'eux-mêmes et qu'ils regrettaient; semblables à ceux qui ont éprouvé l'enchantement et le délire délicieux que l'usage de l'opium porte dans l'imagination et dans les sens; heureux dans l'ivresse, stupides dans le repos, fatigués, accablés, ennuyés, ils prenaient la vie commune en dégoût, ils soupiraient après le moment d'exal-

tation, d'inspiration, d'aliénation. Tranquilles ou agités, ils fuyaient le commerce des hommes, insupportables à eux-mêmes ou aux autres. O que le génie et la folie se touchent de bien près! Ceux que le ciel a signés en bien et en mal sont sujets plus ou moins à ces symptômes : ils les ont plus ou moins fréquents, plus ou moins violents. On les enferme et on les enchaîne, ou on leur élève des statues : ils prophétisent ou sur le trône, ou sur les théâtres, ou dans les chaires; ils tiennent l'attention des hommes suspendue; ils en sont écoutés, admirés, suivis, ou insultés, bafoués, lapidés; leur sort ne dépend point d'eux, mais des circonstances dans lesquelles ils se montrent. Ce sont les temps d'ignorance et de grandes calamités qui les font naître; alors les hommes qui se croient poursuivis par la Divinité, se rassemblent autour de ces espèces d'insensés, qui disposent d'eux. Ils ordonnent des sacrifices, et ils sont faits; des prières, et l'on prie; des jeûnes, et l'on jeûne; des meurtres, et l'on égorge; des chants d'allégresse et de joie, et l'on se couronne de fleurs et l'on danse et l'on chante; des temples, et l'on en élève; les entreprises les plus désespérées, et elles réussissent; ils meurent, et ils sont adorés. Il faut ranger dans cette classe Pindare, Eschyle, Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, Shakspeare, Roger Bacon et Paracelse. Changez les instants, et celui qui fut poète eût été ou magi-

cien, ou prophète, ou législateur. O hommes à qui la nature a donné cette grande et extraordinaire imagination, qui créez, qui subjuguez, que nous qualifions d'insensés ou de sages, qui est-ce qui peut prédire votre destinée? Vous naquîtes pour marcher entre les applaudissements de la terre ou l'ignominie, pour conduire les peuples au bonheur ou au malheur, et laisser après vous le transport de la louange ou de l'exécration.

François-Mercure Van-Helmont, fils de Jean-Baptiste, naquit en 1518; il n'eut ni moins de génie, ni moins de connaissances que son père. Il posséda les langues anciennes et modernes, orientales et européennes. Il se livra tout entier à la chimie et à la médecine, et il se fit une grande réputation par ses découvertes et par ses cures. Il donna éperdument dans la cabale et la *théosophie*. Né catholique, il se fit quaker. Il n'y a peut-être aucun ouvrage au monde qui contienne autant de paradoxes que son *Ordo seculorum*. Il le composa à la sollicitation d'une femme qui l'écrivit sous sa dictée.

Pierre Poiret naquit à Metz en 1646 de parents pauvres, mais honnêtes. Il étudia autant que sa santé le lui permit. Il fut successivement syncrétiste, éclectique, cartésien, philosophe, théologien et *théosophe*. Attaqué d'une maladie dangereuse, il fit vœu, s'il en guérissait, d'écrire, en faveur de la religion, contre les athées et les in-

crédules. C'est à cette circonstance qu'on dût l'ouvrage qu'il publia sous le titre de *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*. Il fit connaissance étroite à Hambourg avec la fameuse Antoinette Bourignon, qui l'entraîna dans ses sentiments de mysticité. Il attendit donc, comme elle, l'illumination passive, et il se rendit l'apologiste du silence sacré de l'ame et de la suspension des sens, et le détracteur de la philosophie et de la raison. Il mourût en Hollande âgé de soixante-trois ans, après avoir passé dans la retraite la plus profonde les dernières années de sa vie : entre les qualités de cœur et d'esprit qu'on lui reconnaît, on peut louer sa tolérance. Quoiqu'il fût très-attaché à ses opinions religieuses, il permettait qu'on en professât librement de contraires; ce qui suffit seul pour caractériser un honnête homme et un bon esprit.

Ce fut dans ce temps, au commencement du XVII[e] siècle, que se forma la fameuse société des Rose-Croix, ainsi appelée du nom de celui qu'elle regarda comme son fondateur; c'était un certain Rosencreuz, né en Allemagne en 1388. Cet homme fit un voyage en Palestine, où il apprit la magie, la cabale, la chimie et l'alchimie. Il se fit des associés, à qui il confia ses secrets. On ajoute qu'il mourut âgé de cent vingt ans. L'association se perpétua après sa mort. Ceux qui la composaient se prétendaient éclairés d'en haut. Ils avaient une

langue qui leur était propre, des arcanes particuliers; leur objet était la réformation des mœurs des hommes dans tous les états, et de la science dans toutes ses branches; ils possédaient le secret de la pierre philosophale et de la teinture ou médecine universelle. Ils pouvaient connaître le passé et prédire l'avenir. Leur philosophie était un mélange obscur de paracelsisme et de *théosophie*. Les merveilles qu'ils disaient d'eux leur attachèrent beaucoup de sectateurs, les uns fourbes, les autres dupes. Leur société répandue par toute la terre n'avait point de centre. Descartes chercha partout des Rose-Croix, et n'en trouva point. Cependant on publia leurs statuts : mais l'histoire des Rose-Croix s'est tellement obscurcie depuis, que l'on regarde presque aujourd'hui ce qu'on en débitait autrefois comme autant de fables.

Il suit de ce qui précède que les *théosophes* ont été des hommes d'une imagination ardente; qu'ils ont corrompu la théologie, obscurci la philosophie, et abusé de leurs connaissances chimiques, et qu'il est difficile de prononcer s'ils ont plus nui que servi au progrès des connaissances humaines.

Il y a encore quelques *théosophes* parmi nous. Ce sont des gens à demi instruits, entêtés de rapporter aux saintes Écritures toute l'érudition ancienne et toute la philosophie nouvelle; qui déshonorent la révélation par la stupide jalousie avec laquelle ils défendent ses droits; qui rétrécissent

autant qu'il est en eux l'empire de la raison, dont ils nous interdiraient volontiers l'usage; qui sont toujours tout prêts à attacher l'épithète d'hérésie à toute hypothèse nouvelle; qui réduiraient volontiers toute connaissance à celle de la religion, et toute lecture aux livres de l'ancien et du nouveau Testament, où ils voient tout ce qui n'y est pas et rien de ce qui y est; qui ont pris en aversion la philosophie et les philosophes, et qui réussiraient à éteindre parmi nous l'esprit de découvertes et de recherches, et à nous replonger dans la barbarie, si le gouvernement les appuyait, comme ils le demandent.

THOMASIUS (PHILOSOPHIE DE). (*Hist. de la Philosoph.*) Il ne faut point oublier cet homme parmi les réformateurs de la philosophie et les fondateurs de l'éclectisme renouvelé; il mérite une place dans l'histoire des connaissances humaines, par ses talents, ses efforts, et les persécutions qu'il a éprouvées. Il naquit à Leipsick en 1555. Son père, homme savant, n'oublia rien de ce qui pouvait contribuer à l'instruction de son fils; il s'en occupa lui-même, et il s'associa dans ce travail important les hommes célèbres de son temps, Filler, Rapporte, Ittigius, les Albert, Menekenius, Franckensteinius, Rechenbergius et d'autres qui illustraient l'Académie de Leipsick; mais l'élève ne tarda pas à exciter la jalousie de ses maîtres, dont les sentiments ne furent point une règle ser-

vile des siens. Il s'appliqua à la lecture des ouvrages de Grotius. Cette étude le conduisit à celle des lois et du droit. Il n'avait personne qui le dirigeât, et peut-être fut-ce un avantage pour lui. Puffendorf venait alors de publier ses ouvrages. La nouveauté des questions qu'il y agitait, lui suscita une nuée d'adversaires. *Thomasius* se rendit attentif à ces disputes, et bientôt il comprit que la théologie et la jurisprudence avaient chacune un coup d'œil sous lequel elles envisageaient un objet commun, qu'il ne fallait point abandonner une science aux prétentions d'une autre, et que le despotisme que quelques unes s'arrogent, était un caractère très-suspect de leur infaillibilité. Dès ce moment il foula aux pieds l'autorité; il prit une ferme résolution de ramener tout à l'examen de la raison et de n'écouter que sa voix. Au milieu des cris que son projet pouvait exciter, il comprit que le premier pas qu'il avait à faire, c'était de ramasser des faits. Il lut les auteurs, il conversa avec les savants, et il voyagea; il parcourut l'Allemagne; il allà en Hollande; il y connut le célèbre Grævius. Celui-ci le mit en correspondance avec d'autres érudits, se proposa de l'arrêter dans la contrée qu'il habitait, s'en ouvrit à *Thomasius*; mais notre philosophe aimait sa patrie, et il y retourna.

Il conçut alors la nécessité de porter encore plus de sévérité qu'il n'avait fait, dans la discussion

des principes du droit civil, et d'appliquer ses réflexions à des cas particuliers. Il fréquenta le barreau, et il avoua dans la suite que cet exercice lui avait été plus utile que toutes ses lectures.

Lorsqu'il se crut assez instruit de la jurisprudence usuelle, il revint à la spéculation; il ouvrit une école; il interpréta à ses auditeurs le traité du droit de la guerre et de la paix de Grotius. La crainte de la peste qui ravageait le pays, suspendit quelque temps ses leçons; mais la célébrité du maître et l'importance de la matière ne tardèrent pas à rassembler ses disciples épars. Il acheva son cours; il compara Grotius, Puffendorf et leurs commentateurs; il remonta aux sources; il ne négligea point l'historique; il remarqua l'influence des hypothèses particulières sur les conséquences, la liaison des principes avec les conclusions, l'impossibilité de se passer de quelque loi positive, universelle, qui servît de base à l'édifice, et ce fut la matière d'un second cours qu'il entreprit à la sollicitation de quelques personnes qui avaient suivi le premier. Son père vivait encore, et l'autorité dont il jouissait, suspendait l'éclat des haines sourdes que *Thomasius* se faisait de jour en jour par sa liberté de penser; mais bientôt il perdit le repos avec cet appui.

Il s'était contenté d'enseigner avec Puffendorf que la sociabilité de l'homme était le fondement de la moralité de ses actions; il l'écrivit; cet ou-

vrage fut suivi d'un autre, où il exerça une satire peu ménagée sur différents auteurs, et les cris commencèrent à s'élever. On invoqua contre lui l'autorité ecclésiastique et séculière. Les défenseurs d'Aristote, pour lequel il affectait le plus grand mépris, se joignirent aux jurisconsultes, et cette affaire aurait eu les suites les plus sérieuses, si *Thomasius* ne les eût arrêtées en fléchissant devant ses ennemis. Ils l'accusaient de mépriser la religion et ses ministres, d'insulter à ses maîtres, de calomnier l'Église, de douter de l'existence de Dieu; il se défendit, il ferma la bouche à ses adversaires, et il conserva son franc parler.

Il parut alors un ouvrage sous ce titre, *Interesse principum circa religionem evangelicam*. Un professeur en théologie, appelé *Hector Godefroi Masius*, en était l'auteur. *Thomasius* publia ses Observations sur ce Traité; il y comparait le luthéranisme avec les autres opinions des sectaires, et cette comparaison n'était pas toujours à l'avantage de Masius. La querelle s'engagea entre ces deux hommes. Le roi de Danemarck fut appelé dans une discussion où il s'agissait entre autres choses de savoir si les rois tenaient de Dieu immédiatement leur autorité; et sans rien prononcer sur le fond, sa majesté danoise se contenta d'ordonner l'examen le plus attentif aux ouvrages que *Thomasius* publierait dans la suite.

Il eut l'imprudence de se mêler dans l'affaire des piétistes, d'écrire en faveur du mariage entre des personnes de religions différentes, d'entreprendre l'apologie de Michel Montanus, accusé d'athéisme, et de mécontenter tant d'hommes à la fois, que, pour échapper au danger qui menaçait sa liberté, il fut obligé de se sauver à Berlin, laissant en arrière sa bibliothèque et tous ses effets qu'il eut beaucoup de peine à recouvrer.

Il ouvrit une école à Halle sous la protection de l'électeur; il continua son ouvrage périodique, et l'on se doute bien qu'animé par le ressentiment, et jouissant aussi de la liberté d'écrire tout ce qu'il lui plaisait, il ne ménagea guère ses ennemis. Il adressa à Masius même les premières feuilles qu'il publia. Elles furent brûlées par la main du bourreau; et cette exécution nous valut un petit ouvrage de *Thomasius*, où, sous le nom de Attila Frédéric Frommolohius, il examine ce qu'il convient à un homme de bien de faire, lorsqu'il arrive à un souverain étranger de flétrir ses productions.

L'école de Halle devint nombreuse. L'électeur y appela d'autres personnages célèbres, et *Thomasius* fut mis à leur tête. Il ne dépendait que de lui d'avoir la tranquillité au milieu des honneurs; mais on n'agitait aucune question importante qu'il ne s'en mêlât; et ses disputes se multipliaient de jour en jour. Il se trouva embarrassé dans la question du concubinage, dans celle de la

magie, des sortiléges, des vénéfices, des apparitions, des spectres, des pactes, des démons. Or je demande comment il est possible à un philosophe de toucher à ces sujets, sans s'exposer au soupçon d'irréligion?

Thomasius avait observé que rien n'était plus opposé aux progrès de nos connaissances que l'attachement opiniâtre à quelque secte. Pour encourager ses compatriotes à secouer le joug et avancer le projet de réformer la philosophie, après avoir publié son ouvrage *de prudentia cogitandi et ratiocinandi*, il donna un abrégé historique des écoles de la Grèce; passant de là au cartésianisme qui commençait à entraîner les esprits, il exposa à sa manière ce qu'il y voyait de repréhensible, et il invita à la méthode éclectique. Ces ouvrages, excellents d'ailleurs, sont tachés par quelques inexactitudes.

Il traita fort au long, dans le livre qu'il intitula *de l'Introduction à la philosophie rationnelle*, de l'érudition en général et de son étendue, de l'érudition logicale, des actes de l'entendement, des termes techniques de la dialectique, de la vérité, de la vérité première et indémontrable, des démonstrations de la vérité, de l'inconnu, du vraisemblable, des erreurs, de leurs sources, de la recherche des vérités nouvelles, de la manière de les découvrir; il s'attacha surtout à ces derniers objets dans sa pratique de la philosophie ration-

nelle. Il était ennemi mortel de la méthode syllogistique.

Ce qu'il venait d'exécuter sur la logique, il l'entreprit sur la morale; il exposa dans son *Introduction à la philosophie morale* ce qu'il pensait en général du bien et du mal, de la connaissance que l'homme en a, du bonheur, de Dieu, de la bienveillance, de l'amour du prochain, de l'amour de soi, etc., d'où il passa dans la partie pratique aux causes du malheur en général, aux passions, aux affections, à leur nature, à la haine, à l'amour, à la moralité des actions, aux tempéraments, aux vertus, à la volupté, à l'ambition, à l'avarice, aux caractères, à l'oisiveté, etc.... Il s'efforce, dans un chapitre particulier, à démontrer que la volonté est une faculté aveugle, soumise à l'entendement, principe qui ne fut pas goûté généralement.

Il avait surtout insisté sur la nature et le mélange des tempéraments; ses réflexions sur cet objet le conduisirent à des vues nouvelles sur la manière de découvrir les pensées les plus secrètes des hommes par le commerce journalier.

Après avoir posé les fondements de la réformation de la logique et de la morale, il tenta la même chose sur la jurisprudence naturelle. Son travail ne resta pas sans approbateurs et sans critiques; on y lut, avec quelque surprise, que les habitudes théorétiques pures appartiennent à la

folie, lors même qu'elles conduisent à la vérité; que la loi n'est point dictée par la raison, mais qu'elle est une suite de la volonté et du pouvoir de celui qui commande; que la distinction de la justice en distributive et commutative est vaine; que la sagesse consiste à connaître l'homme, la nature, l'esprit et Dieu; que toutes les actions sont indifférentes dans l'état d'intégrité; que le mariage peut être momentané; qu'on ne peut démontrer par la raison que le concubinage, la bestialité, etc., soient illicites, etc....

Il se proposa, dans ce dernier écrit, de marquer les limites de la nature et de la grâce, de la raison et de la révélation.

Quelque temps après il fit réimprimer les livres de Poiret, de l'*érudition vraie, fausse et superficielle*.

Il devint théosophe, et c'est sous cette forme qu'on le voit dans sa *Pneumatologie physique*.

Il fit connaissance avec le médecin célèbre Frédéric Hoffman, et il prit quelques leçons de cet habile médecin sur la physique mécanique, chimique et expérimentale; mais il ne goûta pas un genre d'étude qui, selon lui, ne rendait pas des vérités en proportion du travail et des dépenses qu'il exigeait.

Laissant là tous les instruments de la physique, il tenta de concilier entre elles les idées mosaïques, cabalistiques et chrétiennes, et il composa son

Tentamen de natura et essentia spiritus. Avec quel étonnement ne voit-on pas un homme de grand sens, d'une érudition profonde, et qui avait employé la plus grande partie de sa vie à charger de ridicules l'incertitude et la variété des systèmes de la philosophie sectaire, entêté d'opinions mille fois plus extravagantes! Mais Newton, après avoir donné son admirable ouvrage des *Principes de la philosophie naturelle*, publia bien un Commentaire sur l'*Apocalypse*.

Thomasius termina son cours de philosophie par la pratique de la philosophie politique, dont il fait sentir la liaison avec des connaissances trop souvent négligées par les hommes qui s'occupent de cette science.

Il est difficile d'exposer le système général de la philosophie de *Thomasius*, parce qu'il changea souvent d'opinions.

Du reste ce fut un homme aussi estimable par ses mœurs que par ses talents. Sa vie fut innocente, il ne connut ni l'orgueil ni l'avarice; il aima tendrement ses amis; il fut bon époux; il s'occupa beaucoup de l'éducation de ses enfants; il chérit ses disciples qui ne demeurèrent pas en reste avec lui; il eut l'esprit droit et le cœur juste, et son commerce fut instructif et agréable.

On lui reproche son penchant à la satire, au scepticisme, au naturalisme, et c'est avec juste raison.

Principes généraux de la philosophie de Thomasius. Tout être est quelque chose.

L'ame de l'homme a deux facultés, l'entendement et la volonté.

Elles consistent l'une et l'autre en passions et en actions.

La passion de l'entendement s'appelle *sensation;* la passion de la volonté, *inclination*. L'action de l'entendement s'appelle *méditation;* l'action de la volonté, *impulsion*.

Les passions de l'entendement et de la volonté précèdent toujours les actions; et ces actions sont comme mortes sans les passions.

Les passions de l'entendement et de la volonté sont des perceptions de l'ame.

Les êtres réels s'aperçoivent, ou par la sensation et l'entendement, ou par l'inclination et la volonté.

La perception de la volonté est plus subtile que la perception de l'entendement; la première s'étend aux visibles et aux invisibles.

La perceptibilité est une affection de tout être, sans laquelle il n'y a point de connaissance vraie de son essence et de sa réalité.

L'essence est dans l'être la qualité sans laquelle l'ame ne s'aperçoit pas.

Il y a des choses qui sont aperçues par la sensation; il y en a qui le sont par l'inclination, et d'autres par l'un et l'autre moyen.

Être quelque part, c'est être dedans ou dehors une chose.

Il y a, entre être en un lieu déterminé et être quelque part, la différence de ce qui contient à ce qui est contenu.

L'amplitude est le concept d'une chose en tant que longue ou large, abstraction faite de la profondeur.

L'amplitude est ou l'espace où la chose est ou mue ou étendue, ou le mu ou l'étendu dans l'espace, ou l'extension active, ou l'étendu passif, ou la matière active, ou la chose mue passivement.

Il y a une étendue finie et passive. Il y en a une infinie et active.

Il y a de la différence entre l'espace et la chose étendue, entre l'extension et l'étendue.

On peut considérer sous différents aspects une chose ou prise comme espace, ou comme chose étendue.

L'espace infini n'est que l'extension active où tout se meut, et qui ne se meut en rien.

Il est nécessaire qu'il y ait quelque étendu fini, dans lequel, comme dans l'espace, un autre étendu ne se meuve pas.

Dieu et la créature sont réellement distingués; c'est-à-dire que l'un des deux peut au moins exister sans l'autre.

Le premier concept de Dieu est d'être de lui-même, et que tout le reste sort de lui.

Mais ce qui est d'un autre est postérieur à ce dont il est; donc les créatures ne sont pas co-éternelles à Dieu.

Les créatures s'aperçoivent par la sensation; alors naît l'inclination, qui cependant ne suppose pas nécessairement ni toujours la sensation.

L'homme ne peut méditer des créatures qu'il n'aperçoit point, et qu'il n'a pas aperçues par la sensation.

La méditation sur les créatures finit, si de nouvelles sensations ne la réveillent.

Dieu ne s'aperçoit point par la sensation.

Donc l'entendement n'aperçoit point que Dieu vive, et toute sa méditation sur cet être est morte. Elle se borne à connaître que Dieu est autre chose que la créature, et ne s'étend point à ce qu'il est.

Dieu s'aperçoit par l'inclination du cœur qui est une passion.

Il est nécessaire que Dieu mesure le cœur de l'homme.

La passion de l'entendement est dans le cerveau; celle de la volonté est dans le cœur.

Les créatures meuvent l'entendement; Dieu meut le cœur.

La passion de la volonté est d'un ordre supérieur, plus noble et meilleure que la passion de l'entendement. Elle est l'essence de l'homme; c'est elle qui le distingue de la bête.

L'homme est une créature aimante et pensante; toute inclination de l'homme est amour.

L'intellect ne peut exciter en lui l'amour de Dieu; c'est l'amour de Dieu qui l'excite.

Plus nous aimons Dieu, plus nous le connaissons.

Dieu est en lui-même; toutes les créatures sont en Dieu; hors de Dieu il n'y a rien.

Tout tient son origine de lui, et tout est en lui.

Quelque chose peut opérer par lui, mais non hors de lui; ce qui s'opère, s'opère en lui.

Les créatures ont toutes été faites de rien, hors de Dieu.

L'amplitude de Dieu est infinie; celle de la créature est finie.

L'entendement de l'homme, fini, ne peut comprendre exactement toutes les créatures.

Mais la volonté inclinée par un être infini, est infinie.

Rien n'étend Dieu; mais il étend et développe tout.

Toutes les créatures sont étendues; et aucune n'en étend une autre par une vertu qui soit d'elle.

Être étendu n'est pas la même chose que d'avoir des parties.

Toute extension est mouvement.

Toute matière se meut; Dieu meut tout, et cependant il est immobile.

Il y a deux sortes de mouvement, du non être

à l'être, ou de l'espace à l'espace, ou dans l'espace.

L'essence de Dieu était une amplitude enveloppée avant qu'il étendît les créatures.

Alors les créatures étaient cachées en lui.

La création est un développement de Dieu, ou un acte, parce qu'il a produit de rien, en s'étendant, les créatures qui étaient cachées en lui.

N'être rien ou être caché en Dieu, c'est une même chose.

La création est une manifestation de Dieu, par la créature produite hors de lui.

Dieu n'opère rien hors de lui.

Il n'y a point de créature hors de Dieu; cependant l'essence de la créature diffère de l'essence de Dieu.

L'essence de la créature consiste à agir et à souffrir, ou à mouvoir et à être mue; et c'est ainsi que la sensation de l'homme a lieu.

La perception par l'inclination est la plus déliée; il n'y en a point de plus subtile; le tact le plus délicat ne lui peut être comparé.

Tout mouvement se fait par attouchement, ou contact, ou application, ou approche de la chose qui meut à la chose qui est mue.

La sensation se fait par l'approximation de la chose au sens, et l'inclination par l'approximation de la chose au cœur.

Le sens est touché d'une manière visible, le cœur d'une manière invisible.

Tout contact du sens se fait par pulsion; toute motion de l'inclination, ou par pulsion ou par attraction.

La créature passive, l'être purement patient, s'appelle *matière*; c'est l'opposé de l'*esprit*. Les opposés ont des effets opposés.

L'esprit est l'être agissant et mouvant.

Tout ce qui caractérise passion est affection de la matière; tout ce qui marque action est affection de l'esprit.

La passion indique étendu, divisible, mobile; elle est donc de la matière.

La matière est pénétrable, non pénétrante, capable d'union, de génération, de corruption, d'illumination et de chaleur.

Son essence est donc froide et ténébreuse, car il n'y a rien dans cela qui ne soit passif.

Dieu a donné à la matière le mouvement de non être à l'être; mais l'esprit l'étend, la divise, la meut, la pénètre, l'unit, l'engendre, la corrompt, l'illumine, l'échauffe et la refroidit; car tous ces effets marquent action.

L'esprit est par sa nature lucide, chaud et spirant, ou il éclaire, échauffe, étend, meut, divise, pénètre, unit, engendre, corrompt, illumine, échauffe, refroidit.

L'esprit ne peut souffrir aucun de ces effets de la matière; cependant il n'a ni sa motion, ni sa

lumière de lui-même, parce qu'il est une créature, et de Dieu.

Dieu peut anéantir un esprit.

L'essence de l'esprit en elle-même consiste en vertu ou puissance active. Son intention donne la vie à la matière, forme son essence, et la fait ce qu'elle est, après l'existence qu'elle tient de Dieu.

La matière est un être mort, sans vertu; ce qu'elle en a, elle le tient de l'esprit qui fait son essence et sa vie.

La matière devient informe, si l'esprit l'abandonne à elle-même.

Un esprit peut être sans matière; mais la matière ne peut être sans un esprit.

Un esprit destiné à la matière desire de s'y unir et d'exercer sa vertu en elle.

Tous les corps sont composés de matière et d'esprit; ils ont donc une sorte de vie en conséquence de laquelle leurs parties s'unissent et se tiennent.

L'esprit est dans tous les corps comme un astre; c'est de là qu'il agit par rayons, et qu'il étend la matière.

S'il retire ses rayons au centre, le corps se résout et se corrompt.

Un esprit peut attirer et pousser un esprit.

Ces forces s'exercent sensiblement dans la matière unie à l'esprit.

Dans l'homme l'attraction et l'impulsion s'appellent *amour* et *haine*, dans les autres corps *sympathie* et *antipathie*.

L'esprit ne s'aperçoit point par les organes des sens, parce que rien ne souffre par la matière.

La matière ténébreuse en elle-même ne peut être ni vue, ni touchée; c'est par l'esprit qui l'illumine qu'elle est visible; c'est par l'esprit qui la meut qu'elle est perceptible à l'oreille, etc.

La différence des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs, du toucher, naît de l'efformation et configuration du reste de la matière.

La chaleur et le froid sont produits par la diversité de la motion de l'esprit dans la matière; et cette motion est ou rectiligne ou circulaire.

C'est l'attraction de l'esprit qui constitue la solidité et la fluidité.

La fluidité est de l'attraction de l'esprit solaire; la solidité est de l'attraction de l'esprit terrestre.

C'est la quantité de la matière qui fait la gravité ou la légèreté, l'esprit du corps séparé de son tout étant attiré et incliné par l'esprit universel; c'est ainsi qu'il faut expliquer l'élasticité et la raréfaction.

L'esprit en lui-même n'est point opposé à l'esprit. La sympathie et l'antipathie, l'amour et la haine naissent d'opérations diverses que l'esprit exécute dans la matière, selon la diversité de son efformation et de sa configuration.

Le corps humain, ainsi que tous les autres, a esprit et matière.

Il ne faut pas confondre en lui l'esprit corporel et l'ame.

Dans tous les corps, la matière mue par l'esprit touche immédiatement la matière d'un autre corps; mais la matière touchée n'aperçoit pas l'attouchement; c'est la fonction de l'esprit qui lui appartient.

J'entends ici par apercevoir, comprendre et approuver la vertu d'un autre, chercher à s'unir à elle, à augmenter sa propre vertu, lui céder la place, se resserrer. Ces perceptions varient dans les corps avec les figures, et selon les espèces. L'esprit, au contraire, d'un corps à un autre ne diffère que par l'acte intuitif, plus ou moins intense.

La division des corps en esprits est une suite de la variété de la matière et de sa structure.

Il y a des corps lucides; il y en a de transparents et d'opaques, selon la quantité plus ou moins grande de la matière, et les motions diverses de l'esprit.

L'opération ou la perception de l'esprit animal consiste dans l'animal, en ce que l'image du contact est comprise par le cerveau, et approuvée par le cœur; et conséquemment les membres de l'animal sont déterminés par l'esprit à approcher de la chose qui a touché, ou à la fuir.

Si ce mouvement est empêché, l'esprit moteur dans l'animal excite le desir des choses agréables et l'aversion des autres.

La structure de la matière du corps de l'homme est telle que l'esprit ou conserve les images qu'il a reçues, ou les divise, ou les compose, ou les approuve, ou les haïsse, même dans l'absence des choses, et en soit réjoui ou tourmenté.

Cet esprit et l'esprit de tous les autres corps est immatériel; il est cependant capable d'éprouver par le contact de la matière, du plaisir et de la peine; il est assujéti à l'intention des opérations conséquentes aux changements de la matière; il est, pour ainsi dire, adhérent aux autres corps terrestres, et il ne peut sans eux persévérer dans son union avec son propre corps.

L'homme considéré sous l'aspect de matière unie à cet esprit, est l'homme animal.

Sa propriété de comprendre les usages des choses, de les composer et de les diviser, s'appelle l'*entendement actif*.

Sa propriété de desirer les choses, s'appelle *volonté naturelle*.

La matière est hors de l'esprit, cependant il la pénètre; il ne l'environne pas seulement. L'esprit qu'elle a et qui l'étend desire un autre esprit, et fait que dans certains corps la matière s'attache à un second esprit, l'environne et le comprend, s'il est permis de le dire.

Si l'esprit est déterminé par art à s'éprendre de lui-même, il se rapproche et se resserre en lui-même.

Si un corps ne s'unit point à un autre, ne l'environne point, on dit qu'il subsiste par lui-même; autrement les deux corps ne forment qu'un tout.

L'esprit existe aussi hors des corps, il les environne, et ils se meuvent en lui. Mais ni les corps, ni l'esprit subsistant par lui-même, ne peuvent être hors de Dieu.

On peut concevoir l'extension de l'esprit comme un centre illuminant, rayonnant en tout sens, et sans matérialité.

L'espace où tous les corps se meuvent est esprit; et l'espace où tous les esprits se meuvent est Dieu.

La lumière est un esprit invisible illuminant la matière.

L'air pur ou l'éther est un esprit qui meut les corps et qui les rend visibles.

La terre est une matière condensée par l'esprit.

L'eau est une matière mue et agitée par un esprit interne.

Les corps sont ou terrestres ou spirituels, selon le plus ou le moins de matière qu'ils ont.

Les corps terrestres ont beaucoup de matière; les corps spirituels, tels que le soleil, ont beaucoup de lumière.

Les corps aqueux abondent en esprit et en ma-

tière. Ils se voient, les uns parce qu'ils sont transparents, les autres parce qu'ils sont opaques.

Les corps lucides sont les plus nobles de tous; après ceux-ci ce sont les aériens et les aqueux; les terrestres sont les derniers.

Il ne faut pas confondre la lumière avec le feu. La lumière nourrit tout. Le feu qui est une humeur concentrée détruit tout.

Les hommes ne peuvent s'entretenir de l'essence incompréhensible de Dieu que par des similitudes. Il faut emprunter ces similitudes des corps les plus nobles.

Dieu est un être purement actif, un acte pur, un esprit très-énergique, une vertu très-effrénée, une lumière, une vapeur très-subtile.

Nous nous mouvons, nous vivons, nous sommes en dieu. *C'est une pensée de saint Paul.*

L'ame humaine est un être distinct de l'esprit corporel.

Le corps du protoplaste fut certainement spirituel, voisin de la nature des corps lucides et transparents; il avait son esprit, mais il ne constituait pas la vie de l'homme.

C'est pourquoi Dieu lui souffla dans les narines l'ame vivifiante.

Cette ame est un rayon de la vertu divine.

Sa destination fut de conduire l'homme et de le diriger vers Dieu.

Et sous cet aspect l'ame de l'homme est un

desir perpétuel d'union avec Dieu qu'elle aperçoit de cette manière. Ce n'est donc autre chose que l'amour de Dieu.

Dieu est amour.

Cet amour illuminait l'entendement de l'homme, afin qu'il eût la connaissance des créatures. Elle devait, pour ainsi dire, transformer le corps de l'homme et l'ame de son corps, et les attirer à Dieu.

Mais l'homme ayant écouté l'inclination de son corps, et l'esprit de ce corps, de préférence à son ame, s'est livré aux créatures, a perdu l'amour de Dieu, et avec cet amour la connaissance parfaite des créatures.

La voie commune d'échapper à cette misère, c'est que l'homme cherche à passer de l'état de bestialité à l'état d'humanité, qu'il commence à se connaître, à plaindre la condition de la vie, et à souhaiter l'amour de Dieu.

L'homme animal ne peut exciter en lui ces motions, ni tendre au delà de ce qu'il est.

Thomasius part de là pour établir des dogmes tout-à-fait différents de ceux de la religion chrétienne. Mais l'exposition n'en est pas de notre objet. Sa philosophie naturelle où nous allons entrer, présente quelque chose de plus satisfaisant.

Principes de la logique de Thomasius. Il y a deux lumières qui peuvent dissiper les ténèbres de l'entendement ; la raison et la révélation.

Il n'est pas nécessaire de recourir à l'étude des langues étrangères pour faire un bon usage de sa raison. Elles ont cependant leur utilité même relative à cet objet.

La logique et l'histoire sont les deux instruments de la philosophie.

La fin première de la logique ou de l'art de raisonner est la connaissance de la vérité.

La pensée est un discours intérieur sur les images que les corps ont imprimés dans le cerveau, par l'entremise des organes.

Les sensations de l'homme sont ou extérieures ou intérieures, et il ne faut pas les confondre avec les sens. Les animaux ont des sens, mais non des sensations. Il n'est pas possible que tout l'exercice de la pensée se fasse dans la glande pinéale. Il est plus raisonnable que ce soit dans tout le cerveau.

Les brutes ont des actions pareilles aux nôtres, mais elles ne pensent pas; elles ont en elles un principe interne qui nous est inconnu.

L'homme est une substance corporelle qui peut se mouvoir et penser.

L'homme a entendement et volonté.

L'entendement et la volonté ont action et passion.

La méditation n'appartient pas à la volonté, mais à l'entendement.

Demander combien il y a d'opérations de l'entendement, c'est faire une question obscure et inutile.

J'entends par abstractions les images des choses, lorsque l'entendement s'en occupe dans l'absence des choses. La faculté qui les arrête et les offre à l'entendement comme présentes, c'est la mémoire.

Lorsque nous les unissons, ou les séparons à notre discrétion, nous usons de l'imagination.

Déduire des abstractions inconnues de celles qu'on connaît, c'est comparer, raisonner, conclure.

La vérité est la convenance des pensées intérieures de l'homme, avec la nature et les qualités des objets extérieurs.

Il y a des vérités indémontrables. Il faut abandonner celui qui les nie comme un homme qu'on ne peut convaincre, et qui ne veut pas être convaincu.

C'est un fait constant, que l'homme ne pense pas toujours.

Les pensées qui ne conviennent pas avec l'objet extérieur sont fausses; si l'on s'y attache sérieusement, on est dans l'erreur; si ce ne sont que des suppositions, on feint.

Le vrai, considéré relativement à l'entendement, est ou certain ou probable.

Une chose peut être d'une vérité certaine et paraître à l'entendement ou probable ou fausse.

Il y a rapport et proportion entre tout ce qui a convenance ou disconvenance.

Les mots sans application aux choses ne sont ni vrais ni faux.

Le caractère d'un principe, c'est d'être indémontrable.

Il n'y a qu'un seul premier principe où toutes les vérités sont cachées.

Ce premier principe, c'est que tout ce qui s'accorde avec la raison, c'est-à-dire les sens et les idées, est vrai, et que tout ce qui les contredit est faux.

Les sens ne trompent point celui qui est sain d'esprit et de corps.

Le sens interne ne peut être trompé.

L'erreur apparente des sens extérieurs naît de la précipitation de l'entendement, dans ses jugements.

Les sens ne produisent pas toujours en tout les mêmes sensations. Ainsi il n'y a aucune proposition universelle et absolue des concepts variables.

Sans la sensation, l'entendement ne peut rien ni percevoir ni se représenter.

Les pensées actives, les idées, leurs rapports et les raisonnements, qui équivalent aux opérations sur les nombres, naissent des sensations.

L'algèbre n'est pas toutefois la clef et la source de toutes les sciences.

La démonstration est l'éviction de la liaison des vérités avec le premier principe.

Il y a deux sortes de démonstrations; ou l'on part des sensations, ou d'idées et de définitions et de leur connexion avec le premier principe.

Il est ridicule de démontrer ou ce qui est inutile, ou indémontrable, ou connu en soi.

Autre chose est être vrai, autre chose être faux; autre chose connaître le vrai et le faux.

L'inconnu est ou relatif ou absolu.

Il y a des caractères de la vraisemblance; ils en sont la base, et ils en mesurent les degrés.

Il y a connaissance ou vraie ou vraisemblable, selon l'espèce de l'objet dont l'entendement s'occupe.

Il est impossible de découvrir la vérité par l'art syllogistique.

La méthode se réduit à une seule règle que voici; c'est à disposer la vérité ou à trouver ou à démontrer; de manière à ne se pas tromper, procédant du facile au moins facile, du plus connu au moins connu.

L'art de découvrir des vérités nouvelles exige l'expérience, la définition et de la division.

Les propositions catégoriques ne sont pas inutiles dans l'examen des vérités certaines, ni les hypothétiques, dans l'examen des vraisemblances.

La condition de l'homme est pire que celle de la bête.

Il n'y a point de principes matériels *connés*.

L'éducation est la source première de toutes les

erreurs de l'entendement. De là naissent la précipitation, l'impatience et les préjugés.

Les préjugés naissent principalement de la crédulité qui dure jusqu'à la jeunesse; telle est la misère de l'homme, et la pauvre condition de son entendement.

Il y a deux grands préjugés. Celui de l'autorité, et celui de la précipitation.

L'ambition est une source des préjugés particuliers. De là le respect pour l'antiquité.

Celui qui se propose de trouver la vérité, déposera ses préjugés; c'est-à-dire qu'il doutera méthodiquement; qu'il rejettera l'autorité humaine, et qu'il donnera aux choses une attention requise. Il s'attachera préalablement à une science qui le conduise à la sagesse réelle. C'est ce qu'il doit voir en lui-même.

Nous devons aux autres nos instructions et nos lumières. Pour cet effet, nous examinerons s'ils sont en état d'en profiter.

Les autres nous doivent les leurs. Nous nous rapprocherons donc de celui en qui nous reconnaîtrons de la solidité, de la clarté, de la fidélité, de l'humanité, de la bienveillance, qui n'accablera point notre mémoire, qui dictera peu, qui saura discerner les esprits, qui se proportionnera à la portée de ses auditeurs, qui sera l'auteur de ses leçons, et qui évitera l'emploi de mots superflus et vides de sens.

Si nous avons à enseigner les autres, nous tâcherons d'acquérir les qualités que nous demanderions de celui qui nous enseignerait.

S'agit-il d'examiner et d'interpréter les opinions des autres, commençons par nous juger nous-mêmes, et par connaître nos sentiments; entendons bien l'état de la question; que la matière nous soit familière. Que pourrions-nous dire de sensé, si les lois de l'interprétation nous sont étrangères, si l'ouvrage nous est inconnu; si nous sommes ou animés de quelque passion, ou entêtés de quelques préjugés?

Principes de la pneumatologie de Thomasius. L'essence de l'esprit considéré généralement, ne consiste pas seulement dans la pensée, mais dans l'action; car la matière est un être purement passif, et l'esprit est un être entièrement opposé à la matière. Tout corps est composé de l'un et de l'autre, et les opposés ont des prédicats opposés.

Il y a des esprits qui ne pensent point, mais qui agissent; savoir la lumière et l'éther.

Toute puissance active est un être subsistant par lui-même, et une substance qui perfectionne la puissance passive.

Il n'y a point de puissance passive subsistante par elle-même. Elle a besoin d'une lumière suffisante pour se faire voir.

Toutes les puissances actives sont invisibles; et quoique la matière soit invisible, elle n'en est pas

moins l'instrument et le signe de la puissance active.

Sous un certain aspect la lumière et l'éther sont invisibles.

Tout ce qu'on ne peut concevoir privé d'action est spirituel.

Principes de la morale de Thomasius. Le bien consiste dans l'harmonie des autres choses avec l'homme et avec toutes ses forces, non avec son entendement seulement; sous ce dernier aspect, le bien est la vérité.

Tout ce qui diminue la durée des forces de l'homme et qui n'en accroît la quantité que pour un temps, est mal.

Toute commotion des organes, et toute sensation qui lui est conséquente, est un mal, si elle est trop forte.

La liberté et la santé sont les plus grands biens que nous tenions de la fortune; et non les richesses, les dignités, et les amis.

La félicité de l'homme ne consiste ni dans la sagesse ni dans la vertu. La sagesse n'a du rapport qu'à l'entendement, la vertu, qu'à la volonté.

Il faut chercher la félicité souveraine dans la modération du desir et de la méditation.

Cet état est sans douleur et sans joie, il est tranquille.

C'est la source de l'amour raisonnable.

L'homme est né pour la société paisible et tran-

quille, ou de ceux à qui ces qualités sont chères, et qui travaillent à les acquérir.

L'homme raisonnable et prudent aime plus les autres hommes que lui-même.

Si l'on entend par la félicité souveraine, l'assemblage le plus complet et le plus parfait de tous les biens que l'homme puisse posséder; elle n'est ni dans la richesse, ni dans les honneurs, ni dans la modération, ni dans la liberté, ni dans l'amitié; c'est une chimère de la vie.

La santé est une des qualités nécessaires à la tranquillité de l'ame; mais ce n'est pas elle..

La tranquillité de l'ame suppose la sagesse et la vertu; celui qui ne les a pas est vraiment misérable.

La volupté du corps est opposée à celle de l'ame, c'est un mouvement inquiet.

Dieu est la cause première de toutes les choses qui changent; ce n'est point là son essence, elle est dans l'aséité.

La matière première a été créée; Dieu l'a produite de rien; elle ne peut lui être co-éternelle.

Les choses inconstantes ne peuvent se conserver elles-mêmes; c'est l'ouvrage du Créateur.

Il y a donc une Providence divine.

Quoique Dieu donne à tout moment aux choses une vie, une essence, et une existence nouvelle; elles sont une, et leur état présente le passé et l'avenir; ce qui les rend mêmes.

La connaissance de l'essence divine est une règle à laquelle l'homme sage doit conformer toutes ses actions.

L'homme sage aimera Dieu sincèrement, aura confiance en lui, et l'adorera avec humilité.

La raison ne nous présente rien au delà de ce culte intérieur; quant au culte extérieur, elle conçoit qu'il vaut mieux s'y soumettre que de le refuser.

Il y a deux erreurs principales relativement à la connaissance de Dieu, l'athéisme et la superstition.

Le superstitieux est pire que l'athée [1].

L'amour est un desir de la volonté de s'unir et de persévérer dans l'union avec la chose dont l'entendement a reconnu la bonté.

On peut considérer l'amour déraisonnable sous différents aspects, ou le desir est inquiet, ou l'objet aimé est mauvais et nuisible, ou l'on confond en lui des unions incompatibles, etc.

Il y a de la différence entre le desir de s'unir à une femme, par le plaisir qu'on en espère, ou dans la vue de propager son espèce.

Le desir de posséder une femme doit être examiné soigneusement, si l'on ne veut s'exposer à la séduction secrète de l'amour déraisonnable, cachée sous le masque de l'autre amour.

[1] Voyez les *Pensées diverses sur la Comète*, par Bayle. N.

L'amour raisonnable de ses semblables est un des moyens de notre bonheur.

Il n'y a de vertu que l'amour; il est la mesure de toutes les autres qualités louables.

L'amour de Dieu pour lui-même est surnaturel; la félicité éternelle est son but; c'est aux théologiens à nous en parler.

L'amour de nos semblables est général ou particulier.

Il n'y a qu'un penchant commun à la vertu, qui établisse entre deux êtres raisonnables un amour vrai.

Il ne faut haïr personne, quoique les ennemis de nos amis nous doivent être communs.

Cinq vertus constituent l'amour universel et commun; l'humanité, d'où naissent la bienfaisance et la gratitude; la vivacité et la fidélité dans ses promesses, même avec nos ennemis et ceux de notre culte; la modestie, qu'il ne faut pas confondre avec l'humilité; la modération et la tranquillité de l'ame; la patience sans laquelle il n'y a ni amour ni paix.

L'amour particulier est l'amour de deux amis; sans cette union il n'y a point d'amitié.

Le mariage seul ne rend pas l'amour licite.

Plus le nombre de ceux qui s'aiment est grand, plus l'amour est raisonnable.

Il est injuste de haïr celui qui aime ce que nous aimons.

L'amour raisonnable suppose de la conformité dans les inclinations, mais il ne les exige pas au même degré.

La grande estime est le fondement de l'amour raisonnable.

De cette estime naît le dessein continuel de plaire, la confiance, la bienveillance, les biens, et les actions en commun.

Les caractères de l'amour varient selon l'état des personnes qui s'aiment, il n'est pas le même entre les inégaux qu'entre les égaux.

L'amour raisonnable de soi-même, est une attention entière à ne rien faire de ce qui peut interrompre l'ordre que Dieu a établi, selon les règles de la raison générale et commune, pour le bien des autres.

L'amour du prochain est le fondement de l'amour de nous-mêmes; il a pour objet la perfection de l'ame, la conservation du corps, et la préférence de l'amour des autres, même à la vie.

La conservation du corps exige la tempérance, la pureté, le travail, et la fermeté.

S'il y a tant d'hommes plongés dans le malheur, c'est qu'ils n'aiment point d'un amour raisonnable et tranquille.

C'est moins dans l'entendement que dans la volonté et les penchants secrets, qu'il faut chercher la source de nos peines.

Les préjugés de l'entendement naissent de la volonté.

Le malheur a pour base l'inquiétude d'un amour déréglé.

Deux préjugés séduisent la volonté; celui de l'impatience, et celui de l'imitation : on déracine difficilement celui-ci.

Les affections sont dans la volonté, et non dans l'entendement.

La volonté est une faculté de l'ame qui incline l'homme, et par laquelle il s'excite à faire ou à omettre quelque chose.

Il ne faut pas confondre l'entendement avec les pensées.

La volonté se meut toujours du désagréable à l'agréable, du fâcheux au doux.

Tous les penchants de l'ame sont tournés vers l'avenir et vers un objet absent.

Les affections naissent des sensations.

Le cœur est le lieu où la commotion des objets intérieurs se fait sentir avec le plus de force.

L'émotion du sang extraordinaire est toujours une suite d'une impression violente; mais cette émotion n'est pas toujours accompagnée de celle des nerfs.

Il n'y a qu'une affection première, c'est le desir qu'on peut distinguer en amour ou en haine.

Il ne faut pas compter l'admiration parmi nos penchants.

Les affections ou penchants ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais; c'est quand ils sont spécifiés par les objets, qu'ils prennent une qualité morale.

Les affections qui enlèvent l'homme à lui-même, sont mauvaises; et celles qui le rendent à lui-même, bonnes.

Toute émotion trop violente est mauvaise; il n'y en a de bonnes que les tempérées.

Il y a quatre penchants ou affections générales; l'amour raisonnable, le desir des honneurs, la cupidité des richesses, le goût de la volupté.

Les hommes sanguins sont voluptueux, les bilieux sont ambitieux, et les mélancoliques sont avares.

La tranquillité de l'ame est une suite de l'harmonie entre les forces de la pensée, ou les puissances de l'entendement.

Il y a trois qualités qui conspirent à former et à perfectionner l'amour raisonnable, l'esprit, le jugement et la mémoire.

L'amour raisonnable est taciturne, sincère, libéral, humain, généreux, tempérant, sobre, continent, économe, industrieux, prompt, patient, courageux, obligeant, officieux, etc.

Tout penchant vicieux produit des vices contraires à certaines vertus.

Un certain mélange de vices produit le simulacre d'une vertu.

Il y a dans tout homme un vice dominant, qui se mêle à toutes ses actions.

C'est d'une attention qui analyse ce mélange, que dépend l'art de connaître les hommes.

Il y a trois qualités principales qu'il faut surtout envisager dans cette analyse, l'oisiveté ou paresse, la colère et l'envie.

Il faut étouffer les affections vicieuses, et exciter l'amour raisonnable : dans ce travail pénible, il faut s'attacher premièrement à l'affection dominante.

Il suppose des intentions pures, de la sagacité et du courage.

Il faut employer la sagacité à démêler les préjugés de la volonté; ensuite ôter à l'affection dominante son aliment, converser avec les bons, s'exercer à la vertu, et fuir les occasions périlleuses.

Mais pour conformer scrupuleusement sa vie aux règles de la vertu, les forces naturelles ne suffisent pas.

Principes de la jurisprudence divine de Thomasius. Le monde est composé de corps visibles, et de puissances invisibles.

Il n'y a point de corps visible qui ne soit doué d'une puissance invisible.

Ce qu'il y a de visible et de tangible dans les corps s'appelle *matière*.

Ce qu'il y a d'invisible et d'insensible, s'appelle *nature*.

L'homme est de la classe des choses visibles;

outre les qualités qui lui sont communes avec les autres corps, il a des puissances particulières qui l'en distinguent; l'ame par laquelle il conçoit et veut, en est une.

Les puissances produisent les différentes espèces de corps, en combinant les particules de la matière, et en les réduisant à telle ou telle configuration.

L'ame en fait autant dans l'homme; la structure de son corps est l'ouvrage de son ame.

L'homme est doué de la vertu intrinsèque de descendre en lui, et d'y reconnaître ses propres puissances et de les sentir.

C'est ainsi qu'il s'assure qu'il conçoit par son cerveau, qu'il veut par son cœur.

L'une de ces actions s'appelle la *pensée*, l'autre le *desir*.

L'entendement est donc une faculté de l'ame humaine, qui réside dans le cerveau, et dont la pensée est le produit; et la volonté, une faculté de l'ame humaine qui réside dans le cœur, et qui produit le desir.

Les pensées sont des actes de l'entendement; elles ont pour objet, ou les corps, ou les puissances; si ce sont les corps, elles s'appellent *sensations*, si ce sont les puissances, *concepts*.

Les sensations des objets présents forment le sens commun; il ne faut pas confondre ces sensations avec leurs objets; les sensations sont des

corps, mais elles appartiennent à l'ame; il faut y considérer la perception et le jugement.

Il n'y a ni appétit, ni desir de ce qu'on ne connaît pas; tout appétit, tout desir suppose perception.

La pensée qui s'occupe d'un objet absent, mais dont l'image est restée dans l'entendement, en conséquence de la sensation, s'appelle *imagination* ou *mémoire*.

Les pensées sur les corps, considérées comme des touts, sont individuelles.

Il n'y a point de pensées abstraites de la matière, mais seulement des puissances.

La puissance commune des corps, ou la matière, s'appellerait plus exactement *la nature du corps*.

Quand nous nous occupons d'une puissance, abstraction faite du corps auquel elle appartient, notre pensée est universelle.

On peut rappeler toutes les formes de nos pensées, ou à l'imagination, ou à la formation des propositions.

Dans l'investigation, il y a question et suspension de jugement. Dans la formation des propositions, il y a affirmation et négation : ces actions sont de l'entendement et non de la volonté; il n'y a point de concept d'un terme simple.

Le raisonnement ou la méditation est un enchaînement de plusieurs pensées.

On a de la mémoire, quand on peut se rappeler

plusieurs sensations, les lier, et découvrir par la comparaison la différence que les puissances ont entre elles.

Toute volonté est un desir du cœur, un penchant à s'unir à la chose aimée; et tout desir est un effort pour agir.

L'effort de la volonté détermine l'entendement à l'examen de la chose aimée, et à la recherche des moyens de la posséder.

La volonté est donc un desir du cœur accompagné d'un acte de l'entendement.

Si on la considère abstraction faite de la puissance d'agir, on l'appelle *appétit sensitif*.

La volonté n'est point une pensée : il y a de la différence entre l'effort et la sensation.

Les actions de l'entendement s'exercent souvent sans la volonté, mais la volonté meut toujours l'entendement.

Les puissances des choses qui sont hors de nous meuvent et les facultés du corps et celles de l'entendement, et la volonté.

Il est faux que la volonté ne puisse être contrainte; pourquoi les puissances invisibles des corps ne l'irriteraient-elles pas, ou ne l'arrêteraient-elles pas?

La faculté translative d'un lieu dans un autre ne dépend pas de la pensée, c'est la suite de l'effort du cœur; la volonté humaine ne la produit pas toujours, c'est l'effet d'une puissance singu-

lière, donnée par Dieu à la créature, et concourante avec sa volonté et sa pensée.

L'entendement a des forces qui lui sont propres, et sur lesquelles la volonté ne peut rien; elle peut les mettre quelquefois en action, mais elle ne peut pas toujours les arrêter.

L'entendement est toujours soumis à l'impulsion de la volonté, et il ne la dirige point, soit dans l'affirmation qu'une chose est bonne ou mauvaise; soit dans l'examen de cette chose; soit dans la recherche des moyens de l'obtenir. La volonté ne desire point une chose parce qu'elle paraît bonne à l'entendement; mais au contraire elle paraît bonne à l'entendement, parce que la volonté la desire.

L'entendement et la volonté ont leurs actions et leurs passions.

L'intellect agit quand la volonté l'incline à la réflexion; il souffre quand d'autres causes que la volonté le meuvent et le font sentir.

La volonté est passive, non relativement à l'entendement, mais à d'autres choses qui la meuvent. Elle se sert de l'entendement comme d'un instrument pour irriter les affections, par un examen plus attentif de l'objet.

L'entendement agit dans le cerveau. Parler est un acte du corps et non de l'entendement.

La volonté opère hors du corps, c'est un effort; ses actes ne sont point immanents.

La volonté est le premier agent de la nature humaine; car elle meut l'entendement.

Les actes commandés par la volonté sont ou volontaires, ou moraux et spontanés, ou nécessaires, contraints et physiques.

La nature de l'homme moral est la complexion de la puissance de vouloir, et des puissances qui sont soumises à la volonté.

La raison est le prédicat de l'entendement seul, et non de la volonté.

L'entendement juge librement de la nature des choses, du bien et du mal, toutes les fois que la volonté ne le meut pas; mais il est soumis à la volonté, et il lui obéit, en tant qu'il en est mu et poussé.

L'entendement et la volonté ont leur liberté et leur servitude; l'une et l'autre extrinsèques.

Il n'y a donc nul choix de volonté, et nulle liberté d'indifférence. Comme on ne conçoit pas toujours dans l'acte de la liberté, qu'elle soit excitée par des puissances extérieures, on dit sous ce point de vue qu'elle est libre.

On accorde aux actions de l'homme la spontanéité parce qu'il en est l'auteur, mais non parce qu'elles sont libres.

Les puissances sont ou en guerre ou d'accord; dans le premier cas, la plus forte l'emporte.

Ce qui conserve les puissances d'un corps est bon; ce qui détruit les puissances d'un corps,

et conséquemment le corps même, est mauvais.

Qu'est-ce que la vie? l'union des puissances avec le corps. Qu'est-ce que la mort? la séparation des puissances d'avec le corps. Tant que le corps vit, ses parties qui sont le siége des puissances restent unies; lorsqu'il se dissout, ses parties se séparent; les puissances passent à des puissances séparées, car il est impossible qu'elles soient anéanties.

Le corps est mortel, mais les puissances sont immortelles.

Il est particulier à l'homme d'être porté à des biens qui sont contraires au bien général.

L'effort vers une chose qui lui convient s'appelle *desir, amour, espérance;* vers une chose qui lui est contraire, *haine, fuite, horreur, crainte.*

On donne à l'effort le nom de *passion,* parce que l'objet ne manque jamais de l'exciter.

La raison est saine quand elle est libre, ou non mue par la volonté, et qu'elle s'occupe sans son influence de la différence du bien réel et du bien apparent; corrompue, lorsque la volonté la pousse au bien apparent.

Chaque homme a ses volontés. Les volontés des hommes s'accordent peu; elles sont très-diverses, souvent opposées: un même homme ne veut pas même constamment ce qu'il a voulu une fois; ses volontés se contredisent d'un instant à un autre; les hommes ont autant de passions, et il y a dans chacune de leurs passions autant de diversité qu'il

s'en montre sur leurs visages, pendant la durée de leur vie.

L'homme n'est point l'espèce infime, et la nature du genre humain n'est pas une et la même.

Il y a dans l'homme trois volontés principales, la volupté, l'avarice, et l'ambition. Elles dominent dans tous, mais diversement combinées; ce ne sont point des mouvements divers qui se succèdent naturellement, et dirigés par le principe commun de l'entendement et de la volonté.

Des actes volontaires et contradictoires ne peuvent sortir d'une volonté une et commune.

D'où il suit que c'est aux passions de la volonté, à la contrainte et à la nécessité qu'il faut rapporter ce que l'on attribue ordinairement au choix et à la liberté : la discorde une fois élevée, la puissance la plus forte l'emporte toujours.

La volonté est une puissance active de sa nature, parce que plusieurs de ses affections ont leur origine dans d'autres puissances, et que toutes ses actions en sont excitées.

La volupté, l'ambition, l'avarice, sont trois facultés actives qui poussent l'entendement, et qui excitent la puissance translative.

L'espérance, la crainte, la joie, la tristesse, sont des passions de l'ame qui naissent de la connaissance d'une puissance favorable ou contraire.

Il y a des passions de l'ame qui excitent les pre-

mières volontés; il y en a d'autres qui les suppriment.

A proprement parler, il n'y a que deux différences dans les affections premières, l'espérance et la crainte; l'une naît avec nous; l'autre est accidentelle.

L'espérance naît de quelque volonté première; la crainte vient d'autres puissances.

L'espérance et la crainte peuvent se considérer relativement à Dieu : raisonnables, on les appelle *piété, crainte filiale;* déraisonnables, on les appelle *superstition, crainte servile*. Celui qui n'est retenu que par des considérations humaines est athée.

L'homme est prudent et sage lorsqu'il a égard à la liaison des puissances, non seulement dans leur effet présent, mais encore dans leur effet à venir.

Les prophètes sont des hommes dont Dieu meut immédiatement la puissance intellectuelle; ceux dont il dirige immédiatement la volonté, des héros; ceux dont l'entendement et la volonté sont soumis à des puissances invisibles, des sorciers : l'homme prudent apporte à l'examen de ces différents caractères la circonspection la plus grande.

La puissance humaine est finie, elle ne s'étend point aux impossibles. En deçà de l'impossibilité, il est difficile de marquer ses limites.

Il est plus facile de connaître les puissances des corps en les comparant que les puissances des hommes entre eux.

Toute puissance, surtout dans l'homme, peut être utile ou nuisible.

Il faut plus craindre des hommes qu'en espérer, parce qu'ils peuvent et veulent nuire plus souvent que servir.

Le sage secourt souvent, craint plus souvent encore, résiste rarement, met son espoir en peu de choses, et n'a de confiance entière que dans la puissance éternelle.

Le sage ne prend point sa propre puissance pour la mesure de la puissance des autres, ni celle des autres pour la mesure de la sienne.

Il y a des puissances qui irritent les premières volontés; il y en a qui les apaisent. Les aliments accroissent ou diminuent la volupté; l'ambition se fortifie ou s'affaiblit par la louange et par le blâme; l'avarice voit des motifs de se reposer ou de travailler dans l'inégalité des biens.

La volonté dominante de l'homme, sans être excitée ni aidée par des puissances extérieures, l'emporte toujours sur la volonté d'une puissance subordonnée, abandonnée à elle-même et sans secours. Les forces réunies de deux puissances faibles peuvent surmonter la volonté dominante. Le succès est plus fréquent et plus sûr, si les puissances auxiliaires sont extérieures.

Une passion faible, irritée violemment par des puissances extérieures, s'exercera plus énergiquement dans un homme que la passion dominante

dans un autre. Pour cet effet il faut que le secours de la puissance extérieure soit grand.

Il y a entre les passions des hommes des oppositions, des concurrences, des obstacles, des secours, des liaisons secrètes que tous les yeux ne discernent pas.

Il y a des émanations, des écoulements, des simulacres moraux qui frappent le sens et qui affectent l'homme et sa volonté.

La volonté de l'homme n'est jamais sans espérance et sans crainte, et il n'y a point d'action volontaire sans le concours de ces deux passions.

Il n'y a point d'action libre considérée relativement à la seule dépendance de la volonté. Si l'on examine l'action relativement à quelque principe qui la dirige, elle peut être libre ou contrainte.

La puissance de la volonté est libre quand l'homme suit son espérance naturelle, lorsqu'elle agit en lui sans le concours ou l'opposition d'une force étrangère qui l'attire ou qui l'éloigne. Cette force est ou visible ou invisible; elle s'exerce ou sur l'ame ou sur le corps.

Toute action qui n'est pas volontaire ou spontanée se fait malgré nous. Il n'en est pas de même dans le cas de la contrainte. Une action contrainte ne se fait pas toujours malgré nous.

Dans l'examen de la valeur morale des actions volontaires, il faut avoir égard non seulement au

mouvement de la volonté qui les a précédées, mais à l'approbation qui les a suivies.

Le spontané est ou libre ou contraint; libre, si la volonté a mis en action la puissance translative, sans le concours d'une puissance étrangère favorable ou contraire; contraint, s'il est intervenu quelque force, quelque espérance ou quelque crainte extérieure.

Les mœurs consistent dans la conformité d'un grand nombre de volontés. Les sages ont leurs mœurs qui ne sont pas celles des insensés. Les premiers s'aiment, s'estiment, mettent leur dignité principale dans les qualités de leur entendement, en font l'essence de l'homme et soumettent leurs appétits à leur raison qu'on ne contraint point.

C'est du mélange des passions qu'il suit qu'entre les insensés il y en a d'instruits et d'idiots.

La force des passions dominantes n'est pas telle qu'on ne les puisse maîtriser.

Il n'y a point d'homme, si insensé qu'il soit, que la sagesse d'un autre ne domine et ne dispose à l'utilité générale.

Les passions dominantes varient selon l'âge, le climat et l'éducation : voilà les sources de la diversité des mœurs chez les peuples divers.

Les mœurs des hommes ont besoin d'une règle.

L'expérience et la méditation font le sage.

Les insensés font peu de cas de la sagesse.

Les hommes dont le caractère est une combinaison de l'ambition et de la volupté, n'ont besoin que du temps et de l'expérience pour devenir sages.

Tous ces principes qu'on établit sur la conscience juste et la conscience erronée, ne sont d'aucune utilité.

Le sage use avec les insensés du conseil et de l'autorité : il cherche à les faire espérer ou craindre.

L'honnête, l'agréable et l'utile sont les objets du sage : ils font tout son bonheur ; ils ne sont jamais séparés.

Dans la règle que le sage imposera aux insensés, il aura égard à leur force.

Le conseil est d'égal à égal ; le commandement est d'un supérieur à son inférieur.

Le conseil montre des biens et des maux nécessaires ; la puissance en fait d'arbitraires. Le conseil ne contraint point, n'oblige point, du moins extérieurement ; la puissance contraint, oblige, même extérieurement. Le sage se soumet au conseil ; l'insensé n'obéit qu'à la force.

La vertu est sa propre récompense.

A proprement parler, les récompenses et les châtiments sont extérieurs.

L'insensé craint souvent des douleurs chimériques et des puissances chimériques. Le sage se sert de ces fantômes pour le subjuguer.

Le but de la règle est de procurer aux insensés la paix extérieure et la sécurité intérieure.

Il y a différentes sortes d'insensés. Les uns troublent la paix extérieure, il faut employer contre eux l'autorité; d'autres qui n'y concourent pas, il faut les conseiller et les contraindre; et certains qui ignorent la paix extérieure, il faut les instruire.

Il est difficile qu'un homme puisse réunir en lui seul le caractère de la personne qui conseille, et le caractère de celle qui commande. Ainsi il y a eu des prêtres et des rois.

Point d'actions meilleures que celles qui tendent à procurer la paix intérieure; celles qui ne contribuent ni ne nuisent à la paix extérieure sont comme indifférentes; les mauvaises la troublent; il y a dans toutes différents degrés à considérer. Il ne faut pas non plus perdre de vue la nature des objets.

Le juste est opposé au mal extrême; l'honnête est le bien dans un degré éminent : il s'élève au dessus de la passion; le décent est d'un ordre moyen entre le juste et l'honnête. L'honnête dirige les actions extérieures des insensés; le décent est la règle de leurs actions extérieures; ils sont justes, de crainte de troubler la paix.

Le pacte diffère du conseil et de l'autorité; cependant il n'oblige qu'en conséquence.

La loi se prend strictement pour la volonté de

celui qui commande. En ce sens elle diffère du conseil et du pacte.

Le but immédiat de la loi est d'ordonner et de défendre; elle punit par les magistrats, elle contraint par les jugements, et elle annule les actes qui lui sont contraires : son effet est d'obliger.

Le droit naît de l'abandon de la volonté : l'obligation lie.

Il y a le droit que j'ai, abstraction faite de toute volonté, et celui que je tiens du pacte et de la loi.

L'injure est l'infraction de l'obligation et du droit.

Le droit est relatif à d'autres; l'obligation est immense : l'un naît des règles de l'honnête, l'autre des règles du juste.

C'est par l'obligation interne que l'homme est vertueux; c'est par l'obligation externe qu'il est juste.

Le droit, comme loi, est ou naturel ou positif. Le naturel se reconnaît par l'attention d'une ame tranquille sur elle-même. Le positif exige la révélation et la publication.

Le droit naturel se prend, ou pour l'agrégat de tous les préceptes moraux qui sont dictés par la droite raison, ou pour les seules règles du juste.

Tout droit positif, relativement à sa notoriété, est humain.

Dieu a gravé dans nos cœurs le droit naturel; il est divin; la publication lui est inutile.

La loi naturelle s'étend plus aux conseils qu'à l'autorité. Ce n'est pas le discours de celui qui enseigne, mais de celui qui commande, qui la fait recevoir. La raison ne nous conduit point seule à reconnaître Dieu comme un souverain autorisé à infliger des peines extérieures et arbitraires aux infracteurs de la loi naturelle. Il voit que tous les châtiments qui n'émanent pas de l'autorité sont naturels, et improprement appelés *châtiments*. Il n'y a de châtiments proprement dits, que ceux qui sont décernés par le souverain, et visiblement infligés. La publication est essentielle aux lois. Le philosophe ne connaît aucune publication de la loi naturelle : il regarde Dieu comme son père, plus encore que comme son maître. S'il a quelque crainte, elle est filiale et non servile.

Si l'on regarde Dieu comme père, conseiller, docteur, et que l'honnêteté et la turpitude marquent plutôt bonté et malice, ou vice en général, que justice ou injustice en particulier; les actions sur lesquelles le droit naturel a prononcé ou implicitement ou explicitement, sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes naturellement et relativement à toute l'espèce humaine.

Le droit, considéré comme une puissance morale relative à une règle commune et constante à un grand nombre d'hommes, s'appelle *droit naturel*. Le droit positif est relatif à une règle qui varie.

Le droit de la nature oblige même ceux qui ont des opinions erronées de la Divinité.

Ni la volonté divine, ni la sainteté du droit naturel, ni sa conformité avec la volonté divine, ni son accord avec un état parfait, ni la paix, ni les pactes, ni la sécurité, ne sont point les premiers fondements du droit naturel.

Sa première proposition, c'est qu'il faut faire tout ce qui contribue le plus à la durée et au bonheur de la vie.

Veux-toi à toi-même ce que tu desires des autres; voilà le premier principe de l'honnête : rends aux autres ce que tu exiges d'eux; voilà le premier principe du décent : ne fais point aux autres ce que tu crains d'eux; voilà le premier principe du juste.

Il faut se repentir; tendre à son bonheur par des moyens sages; réprimer l'excès de ses appétits par la crainte de la douleur, de l'ignominie, de la misère; fuir les occasions périlleuses; se refuser au désespoir; vivre pour et avec ceux même qui n'ont pas nos mœurs; éviter la solitude; dompter ses passions; travailler sans délai et sans cesse à son amendement; voilà les conséquences de la règle de l'honnête. Céder de son droit; servir bien et promptement les autres; ne les affliger jamais sans nécessité; ne point les scandaliser; souffrir leur folie; voilà les suites de la règle du décent. Ne point troubler les autres dans leur pos-

session; agir avec franchise; s'interdire la raillerie, etc.; voilà les conclusions de la règle du juste.

Il y a moins d'exceptions à la règle du juste et de l'honnête, qu'à celle du décent.

Le sage se fait de l'autorité, par ses discours et ses actions.

Le sage sert par l'exemple, et par le châtiment qu'il ne sépare pas.

Il faut punir et récompenser ceux qui le méritent.

Celui qui suit la règle de la sagesse mérite récompense : celui qui l'enfreint, châtiment.

Le mérite consiste dans le rapport d'une action volontaire, à la récompense et au châtiment.

Imputer, c'est traduire comme cause morale d'un effet moral.

Dans les cas de promesse, il faut considérer l'inspiration relativement à la volonté de celui qui a promis, et à l'aptitude de celui qui a reçu.

La méthode de traiter du droit naturel que Hobbes a présentée est très-bonne; il faut traiter d'abord de la liberté, ensuite de l'empire, et finir par la religion [1].

Voilà l'extrait de la philosophie de *Thomasius* dont on fera quelque cas, si l'on considère le temps auquel il écrivait. Il a peut-être plus innové dans

[1] Voyez le *Traité du Citoyen*, par Hobbes, et l'article HOBBISME. N.

la langue que dans les choses; mais il a des idées qui lui appartiennent.

Il mourut en 1628 à Halle, après avoir vécu d'une vie très-laborieuse et très-troublée. Son penchant à la satire fut la source principale de ses peines; il ne se contenta pas d'annoncer aux hommes des vérités qu'ils ignoraient, mais il acheva de révolter leur amour-propre, en les rendant ridicules par leurs erreurs.

THOMISME, s. m. (*Théologie.*) doctrine de saint Thomas d'Aquin et de ses disciples, appelés *Thomistes*, principalement par rapport à la prédestination et à la grâce.

On ne sait pas positivement quel est le véritable *thomisme* : les Dominicains prétendent enseigner le *thomisme* dans toute sa pureté; mais il y a des auteurs qui font une distinction entre le *thomisme* de saint Thomas et celui des Dominicains.

D'autres soutiennent que le *thomisme* n'est qu'un jansénisme déguisé; mais on sait que le jansénisme a été condamné par les papes, et que le pur *thomisme* ne l'a jamais été. *Voyez* JANSÉNISME.

En effet les écrits d'Alvarez et de Lémos, chargés par leurs supérieurs d'exposer et de défendre devant le saint-siége la doctrine de leur école, ont passé depuis ce temps-là pour la règle du pur *thomisme*.

L'école moderne a abandonné les sentiments de

plusieurs anciens Thomistes, dont les expressions avaient paru trop dures à Lémos et à Alvarez; et les nouveaux thomistes qui passent les bornes prescrites par ces deux docteurs, ne peuvent pas donner leurs opinions pour les sentiments de l'école de saint Thomas, comme ayant été défendues et censurées par le pape.

Le *thomisme* reçu ou approuvé est celui d'Alvarez et de Lémos : ces deux auteurs distinguent quatre classes de Thomistes : la première qu'ils rejettent détruit le libre arbitre; la seconde et la troisième ne diffèrent point de la doctrine de Molina.

La dernière, embrassée par Alvarez, est celle qui admet une prémotion physique, ou une prédétermination qui est un supplément du pouvoir actif qui, par le moyen de ce supplément, passe du premier acte au second, c'est-à-dire d'un pouvoir complet et prochain à l'action.

Les Thomistes soutiennent que cette prémotion est offerte à l'homme dans la grâce suffisante; que la grâce suffisante est donnée à tout le monde; et que tous les hommes ont un pouvoir complet, indépendant et prochain, non pas pour agir, mais pour rejeter la grâce la plus efficace.

TIÈDE, adj. (*Gram.*) d'une chaleur médiocre. Ce terme est bien vague; entre la glace et l'ébullition il y a un grand intervalle : où commence la *tiédeur*, où finit-elle, et où commence la cha-

leur? Il semble qu'il n'y ait qu'un instrument gradué qui pût apporter quelque précision à l'acception de ce mot si essentiel à déterminer par le rapport qu'il a avec la santé, la maladie, et l'art qui s'occupe à la conservation de l'un et à la guérison de l'autre. On dit, faites infuser à *tiède;* prenez de l'eau *tiède;* faites tiédir ces substances avant que de les mêler; donnez ce médicament *tiède*. *Tiède* et *tiédeur* se prennent aussi figurativement. Il est devenu bien *tiède* sur cette affaire; je fuis les amis *tièdes;* je méprise les amants *tièdes;* cette eau commence à tiédir; sa passion est bien *tiède*.

TORTURE ou QUESTION (*Jurisprudence.*) est un tourment que l'on fait essuyer à un criminel ou à un accusé, pour lui faire dire la vérité ou déclarer ses complices. *Voyez* QUESTION.

Les *tortures* sont différentes, suivant les différents pays; on la donne avec l'eau, ou avec le fer, ou avec la roue, avec des coins, avec des brodequins, avec du feu, etc.

En Angleterre, on a aboli l'usage de toutes les *tortures*, tant en matière civile que criminelle, et même dans le cas de haute trahison; cependant il s'y pratique encore quelque chose de semblable quand un criminel refuse opiniâtrément de répondre ou de s'avouer coupable, quoiqu'il y ait des preuves.

En France, on ne donne point la *torture* ou

la *question* en matière civile; mais, en matière criminelle, suivant l'ordonnance de 1670, on peut appliquer à la *question* un homme accusé d'un crime capital, s'il y a preuve considérable, et que cependant elle ne soit pas suffisante pour le convaincre.

Il y a deux sortes de *questions* ou *tortures*, l'une préparatoire, que l'on ordonne avant le jugement, et l'autre définitive, que l'on ordonne par la sentence de mort.

La première est ordonnée *manentibus indiciis*, preuves tenantes; de sorte que si l'accusé n'avoue rien, il ne peut point être condamné à mort, mais seulement à toute autre peine, *ad omnia citra mortem*.

La seconde se donne aux criminels condamnés, pour avoir révélation de leurs complices.

La *question* ordinaire se donne à Paris avec six pots d'eau et le petit tréteau, et la *question* extraordinaire aussi avec six pots d'eau, mais avec le grand tréteau.

En Écosse, la *question* se donne avec une botte de fer et des coins.

En certains pays, on applique les pieds du criminel au feu; en d'autres, on se sert de coins, etc.

M. de La Bruyère dit que la *question* est une invention sûre pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et pour sauver un coupable qui est né robuste. Un Ancien a dit aussi fort sen-

tencieusement que ceux qui peuvent supporter la *question*, et ceux qui n'ont point assez de force pour la soutenir, mentent également.

TOUCHER, v. act. (*Gram.*) c'est exercer l'action du tact : on *touche* toutes les choses sur lesquelles on porte la main; on *touche* d'un instrument ou un instrument; ces objets se *touchent* : on dit il a *touché* une somme considérable; nous *touchons* à la fin de notre travail; il a *touché* le vrai point de la difficulté; nous *touchons* au moment de l'action; l'éloquence de cet homme *touche*; sa situation est si humble, qu'il faudrait être de pierre pour n'en être pas *touché*; il a *touché* cette corde délicate et avec succès; il est dangereux de *toucher* aux choses de la religion, des mœurs et du gouvernement.

TRANSFUGE, s. m. (*Art milit.*) La plus grande partie de l'Europe s'étonne, avec raison, de la sévérité de quelques-unes de nos lois, en particulier de celles qui sont portées contre les déserteurs : il n'y a aucune nation qui les traite avec autant de rigueur que nous

Chez quelques-unes, on a changé la loi qui condamnait ces malheureux à la mort; on les punit par d'autres châtiments, à moins que leur désertion ne soit accompagnée de quelques crimes.

Dans d'autres pays, comme en Autriche, en Angleterre, etc., on n'a point abrogé la loi qui portait la peine de mort; mais, par des rescrits et

des ordres particuliers envoyés aux chefs des corps, on les laisse maîtres de choisir la peine qu'ils veulent infliger aux déserteurs, et ils ne font ordinairement pendre ou passer par les armes, que ceux dont la désertion est le métier, et ceux qui sont coupables d'autres crimes.

L'usage chez ces nations, empêche l'effet de la loi qu'on n'a point abrogée, ou pour mieux dire, cet usage étant autorisé par le gouvernement, est devenu une loi nouvelle qu'on a substituée à l'ancienne.

Est-il possible que sous le règne d'un prince humain et juste, chez un peuple éclairé et dont les mœurs sont si douces, on laisse subsister une loi barbare, qu'on élude à la vérité par abus, mais qui est toujours exécutée lorsque le procès est instruit, et que le déserteur est jugé.

Plus on réfléchit sur la constitution de notre militaire, sur les hommes qui le composent, sur le caractère de la nation, sur la disette d'hommes qui se fait sentir en France, sur le peu d'effet de la loi qui condamne les déserteurs à la mort, plus on est convaincu de l'injustice et de l'atrocité de cette loi.

Lorsque l'Europe prit de l'ombrage de la puissance de Louis XIV, elle se ligua pour affaiblir ce prince; elle soudoya contre lui des armées immenses, auxquelles il en voulut opposer d'aussi nombreuses; de ce moment l'état militaire de

toutes les nations a changé; il n'y a point eu de puissance qui ait entretenu, même en temps de paix, plus de troupes que la population, ses mœurs et ses richesses ne lui permettaient d'en entretenir; cela est d'une vérité incontestable.

Depuis la découverte du nouveau monde, l'augmentation des richesses, la perfection et la multitude des arts, le luxe enfin, ont multiplié dans toute l'Europe une espèce de citoyens livrés à des travaux sédentaires qui n'exercent pas le corps, ne le fortifient pas; de citoyens qui, accoutumés à une vie douce et paisible, sont moins propres à supporter les fatigues, la privation des commodités, et même les dangers, que les robustes et laborieux cultivateurs.

Mais depuis que le nombre des soldats est augmenté, il a fallu pour ne pas dépeupler les campagnes, faire des levées dans les villes et dans la classe des citoyens dont je viens de parler; on peut en conclure que, dans les armées, il y a un grand nombre d'hommes que leurs habitudes, leurs métiers, enfin leurs forces machinales, ne rendent point propres à la guerre, et qui par conséquent n'en ont point le goût; la plupart même ne s'y seraient jamais enrôlés, si on n'avait pas fait de l'enrôlement, un art auquel il est difficile qu'échappe la jeunesse étourdie.

Le soldat malgré lui est donc un état fort commun en France, et même dans le reste de l'Eu-

rope; cet état est donc plus commun qu'il n'était dans des temps où des armées moins nombreuses n'étaient composées que d'hommes choisis, et qui venaient d'eux-mêmes demander à servir. C'est le caprice ou dépit, le libertinage, un moment d'ivresse, et surtout les supercheries des enrôleurs, qui nous donnent aujourd'hui une partie de ces soldats qu'on appelle de *bonne volonté;* plusieurs ont embrassé sans réflexion un genre de vie auquel ils ne sont pas propres, et auquel ils sont fréquemment tentés de renoncer.

Mais à quelque degré qu'on ait porté l'art des enrôlements, cet art n'a pu fournir les recrues dont on avait besoin; on y a suppléé par des milices. Parmi les hommes tirés au sort, pris sans choix, arrachés à leurs faucilles, au métier auquel ils s'étaient consacrés, si un grand nombre prend l'esprit et le goût de son état nouveau, on ne peut nier qu'un grand nombre aussi ne périsse de chagrin et de maladie.

Les hommes dont un ordre du prince a fait des soldats, et ceux qui n'entrent au service que parce qu'on les a séduits et trompés, prennent d'autant moins les inclinations et les qualités nécessaires à leur métier, que leur état n'est plus ce qu'il a été autrefois. La pàie des soldats n'a pas été augmentée en proportion de la masse des richesses, et de la valeur des monnaies : le soldat est payé en France à peu près comme il l'était

sous le règne d'Henri IV, quoiqu'il y ait au moins dix-huit fois plus d'argent dans le royaume qu'il n'y en avait alors, et que la valeur des monnaies y soit augmentée du double.

Il est donc certain que les soldats, pour le plus grand nombre, ont embrassé un métier pénible, où ils ont moins d'aisance, où ils gagnent moins que dans ceux qu'ils ont quitté; où leurs peines sont trop peu payées, et leurs services trop peu récompensés; ils sont donc et doivent être moins attachés à leur état, et souvent plus tentés de l'abandonner que ne l'étaient les soldats d'Henri IV.

Ce sont ces hommes, plutôt enchaînés qu'engagés, qu'on punit de mort lorsqu'ils veulent rompre des chaînes qui leur pèsent.

Seraient-ils traités avec tant de rigueur, si l'on avait réfléchi sur la multitude de causes qui peuvent porter les soldats à la désertion? Ces hommes si soumis à leurs officiers par les lois de la discipline, sont quelquefois les victimes de la partialité et de l'humeur. N'éprouvent-ils jamais de mauvais traitements sans les avoir mérités? ne peuvent-ils pas se trouver associés à des camarades, ou dépendants de bas-officiers avec lesquels ils sont incompatibles? eux-mêmes seront-ils toujours sans humeur et sans caprices? doivent-ils être insensibles au poids du désœuvrement qui les conduit à l'ennui et au dégoût? l'ivresse, qui les a portés à s'enrôler, ne leur inspire-t-elle ja-

mais le projet de déserter qu'ils exécutent sur-le-champ? Je sais que la plupart ne tarderaient pas à revenir s'ils pouvaient, et c'est ce qui arrive chez les peuples où on n'inflige qu'une peine légère au soldat qui revient de lui-même à ses drapeaux; plusieurs y retourneraient dès le lendemain.

Il n'y a plus guère qu'en France où la loi soit assez cruelle pour fermer le chemin au repentir, où elle prive pour jamais la patrie d'un citoyen qui n'est coupable que de l'erreur d'un moment, où le citoyen pour avoir manqué une fois à des engagements qu'il a rarement contractés librement, est poursuivi comme ennemi de la patrie, et où l'envie sincère qu'il a de réparer sa faute ne peut jamais lui mériter sa grâce.

Cela est d'autant plus inhumain que le soldat français a bien d'autres raisons que la modicité de sa paie et la manière dont il est habillé pour être tenté de déserter, et ce sont des raisons que les soldats n'ont guère chez les étrangers; on y a mieux connu les moyens d'établir la subordination et la discipline. Chez eux les égards entre les égaux, le respect outré pour le nom et pour le rang ne sont pas la source de mille abus; la loi militaire y commande également à tout militaire; le général s'y soumet, il la fait suivre exactement à la lettre par les généraux qui sont sous ses ordres; ceux-ci par les chefs des corps, et les chefs des corps par les officiers subalternes. Comme la

loi est extrêmement respectée de tous, c'est toujours elle qui commande, et le général par rapport aux officiers, et ceux-ci par rapport aux soldats, n'osent lui substituer leurs préférences, leurs fantaisies, leurs petits intérêts. Le soldat prussien, anglais, etc., est plus asservi que celui de France et sent moins la servitude, parce qu'il n'est asservi que par la loi. C'est toujours en vertu de l'ordre émané du prince, c'est pour le bien du service qu'il est commandé, employé, conservé, congédié, récompensé, puni; ce n'est pas par la fantaisie de son colonel ou de son capitaine. On prétend, et je le crois, que les soldats français ne supporteraient pas la bastonnade, à laquelle souvent sont condamnés les soldats allemands; mais je suis persuadé qu'ils la supporteraient plus aisément que les coups de pied, les coups de canne, les coups d'esponton que leur donnent quelquefois des officiers étourdis. La bastonnade n'est qu'un châtiment, et les coups sont des insultes; elles restent sur le cœur des soldats les plus estimables, elles leur donnent un dégoût invincible pour leur état, et les forcent souvent à déserter; ce qui leur en donne encore l'envie, ce sont les fautes dans lesquelles ils tombent, et dans lesquelles ils ne tomberaient pas, si la discipline était plus exactement et plus uniformément observée. Souvent les troupes qui étaient sous un homme relâché, passent sous les ordres d'un

homme sévère, quelquefois d'un homme d'humeur; elles font des fautes, elles en sont punies, et prennent du mécontentement, et l'esprit de désertion.

Les jeunes soldats, avant l'augmentation de la viande et du pain, étaient obligés de marauder pour vivre; on en a vu en Westphalie que la faim avait fait tomber en démence; elle en a fait mourir d'autres; n'en a-t-elle pas fait déserter? Combien de fois n'est-il pas arrivé qu'à l'armée, en garnison même, le peu d'aliments qu'on donnait au soldat, et qui suffisait à peine pour sa nourriture, était d'une mauvaise qualité? Combien de fois cette mauvaise nourriture ne lui a-t-elle pas ôté la force et le courage de supporter les fatigues de la campagne? Est-il fort extraordinaire qu'un soldat veuille se dérober à ces situations violentes?

Je parlerai encore d'autres causes de désertion lorsque je proposerai les moyens de la prévenir : et comptez-vous pour rien la légèreté et l'inconstance qui entrent pour beaucoup dans le caractère du français? Comptez-vous pour rien cette inquiétude machinale, ce besoin de changer de lieu, d'occupation, d'état même; ce passage fréquent de l'engouement au dégoût, qualités plus communes chez eux que chez tous les peuples de l'Europe? Quoi! ce sont ces hommes que la nature, leurs opinions, et notre gouvernement ont fait inconstants et légers, pour l'inconstance et la

légèreté desquels vous êtes sans indulgence! Ce sont ces hommes que nos négligences, notre discipline informe, notre patrimoine mal placé rendent si souvent malheureux, à qui vous ne pardonnez pas de sentir leurs peines et de céder quelquefois à l'envie de s'en délivrer!

On va me dire qu'on a senti les inconvénients du caractère français sans avouer toutes les raisons de déserter qu'on donne en France au soldat; on me dira, *que le français est naturellement déserteur,* qu'on le sait; que c'est pour prévenir la désertion qu'on la punit toujours de peine capitale. Je répondrai à ce discours par une question.... Quelles ont été jusqu'à présent les suites de vos arrêts sanguinaires et de tant d'exécutions? Depuis que les déserteurs sont punis de mort, en France, y en a-t-il moins qu'il y en avait autrefois? Consultez les longues listes de ces malheureux que vous faites imprimer tous les ans, comparez-les à celles qui restent de ces temps où vos lois étaient moins barbares, et jugez des effets merveilleux de votre sévérité. Elle n'en a aucuns de bons; non, elle n'en a aucuns. Depuis que vous condamnez les déserteurs à mort, la désertion est aussi commune dans vos troupes qu'elle l'était auparavant. J'ai même des raisons de croire qu'elle y est plus commune encore; et si l'on veut fouiller dans le dépôt de la guerre et dans les bureaux, on n'en doutera pas plus que moi.

L'on sera forcé d'avouer qu'on verse le sang dans l'intention de prévenir un crime qu'on ne prévient pas. Que ne pourrait-on pas dire d'une telle loi, surtout si, comme on a lieu de le penser, elle a même augmenté la désertion? Quelque sévère que soit la loi, peut-elle empêcher le soldat d'éprouver dans son état l'inconstance, le mécontentement, le dégoût? et la crainte de la mort est-elle le frein le plus puissant pour retenir des hommes qui sont et doivent être familiarisés avec l'image de la mort?

Comment sont le plus généralement composées vos armées? D'hommes libertins, paresseux et braves, craignant les peines, le travail et la honte, mais assez indifférents pour la vie. Il est connu que ce ne sont point les mauvais soldats qui désertent; ce sont au contraire les plus braves; ce n'est presque jamais au moment d'un siége, à la veille d'une bataille qu'il y a de la désertion; c'est lorsqu'on ne trouve pas des vivres en abondance; c'est lorsque les vivres ne sont pas bons; c'est lorsqu'on fatigue les troupes sans de bonnes raisons apparentes; c'est lorsque la discipline s'est relâchée, ou lorsqu'il s'introduit quelques nouveautés utiles peut-être, mais qui déplaisent aux soldats, parce qu'on ne prend pas assez de soin de leur en faire sentir l'utilité. Dans ces moments, la loi de mort est si peu un frein, qu'on se fait un mérite de la braver, et l'on n'aurait pas bravé de

même le mal ou l'ignominie. Tel qui n'aurait pas risqué les galères, risquera de passer par les armes. Il y a même des moments où les soldats désertent par point d'honneur. Souvent un mécontent propose à ses camarades de déserter avec lui, et ceux-ci n'osent pas le refuser, parce qu'ils paraîtraient effrayés par la loi, et que la craindre c'est craindre la mort. La rigueur de la loi peut donc inviter les hommes courageux à l'enfreindre, mais elle invite bien plus encore à l'éluder. Chez un peuple dont les mœurs sont douces, quand les lois sont atroces, elles sont nécessairement éludées. Le corps estimable des officiers français sauve le plus de déserteurs qu'il lui est possible; il suffit que la désertion n'ait pas éclaté pour que le déserteur ne soit point dénoncé. Souvent on fait d'abord expédier pour lui un congé limité, et ensuite un congé absolu; lorsqu'on n'a pu éviter qu'il soit dénoncé et condamné par le conseil de guerre, personne ne s'intéresse à le faire arrêter; il ne le serait pas par les officiers même, il l'est encore moins par le peuple des lieux qu'il traverse; il compte plutôt sur la pitié que sur la haine de ses concitoyens; il sait qu'ils auront plus de respect pour l'humanité que pour la loi qui la blesse; souvent même il ne prend pas la peine de cacher son crime, et ce n'est pas une chose rare en France que de trouver sur les grands chemins et le long des villages des hommes qui vous demandent l'au-

mône pour de *pauvres déserteurs*. La maréchaussée, à qui l'habitude d'arrêter des criminels, et de conduire des hommes au supplice, doit avoir ôté une partie de sa commisération, semble la retrouver pour les déserteurs; elle les laisse presque toujours échapper quand elle le peut sans risquer que son indulgence soit connue : que vos lois soient conformes à vos mœurs, si vous voulez qu'elles soient exécutées; et si elles ne le sont pas, si elles sont méprisées ou éludées, vous introduisez celui de tous les abus qui est le plus contraire à la police générale, au bon ordre et aux mœurs.

L'indulgence des officiers, celle de la maréchaussée, et de toute la nation pour les déserteurs, est sans doute connue du soldat; ne doit-elle pas entretenir dans ceux qui sont tourmentés de l'envie de déserter, une espérance d'échapper à la loi? Cette espérance doit augmenter de jour en jour dans ces malheureux, et doit enfin emporter la balance sur la crainte de la loi : au reste, le plus grand nombre d'hommes qui lui échappent n'en sont pas moins perdus pour l'État; la plupart passent dans les pays étrangers; et plusieurs qui restent dans le royaume y traînent une vie inquiète et malheureuse, qui les rend incapables des autres emplois de la société. On compte depuis le commencement de ce siècle près de cent mille déserteurs ou exécutés, ou condamnés par coutumace, et presque tous également perdus pour le royaume;

et c'est ce royaume dans l'intérieur duquel vous trouvez des terres en friche qui manquent de cultivateurs; c'est ce royaume dont les colonies ne sont point peuplées, et n'ont pu se défendre contre l'ennemi; c'est, dis-je, ce royaume que vous privez dans l'espace d'un demi-siècle de cent mille hommes robustes, jeunes, et en état de le peupler et de le servir. En supposant que les deux tiers de ces hommes condamnés à mort eussent vécu dans le célibat, qu'ils eussent continué à servir, et qu'ils fussent morts au service, ils y auraient tenu la place d'autres qui se seraient mariés, et le tiers seul de ces malheureux proscrits, qui, rendus à leur patrie, y seraient devenus citoyens, époux et pères, aurait mis trente mille familles de plus dans le royaume; les enfants de ces familles augmenteraient aujourd'hui le nombre de vos artisans, de vos matelots, de vos paysans, enfin, de votre dernière classe de citoyens, dans laquelle la disette d'hommes se fait sentir autant que le trop grand nombre d'hommes se fait sentir dans les autres classes. Mais n'aviez-vous pas d'autres raisons politiques que celle de la population, pour conserver la vie à vos déserteurs; ne pouviez-vous les employer utilement? N'aviez-vous pas d'autres moyens, et des moyens plus efficaces pour prévenir le crime de désertion, que de vous priver du travail et des forces d'un si grand nombre de citoyens? Il faut punir les déserteurs sans doute;

mais il faut que dans leurs châtiments même, ils soient encore utiles à l'État; et surtout il ne faut les punir qu'après leur avoir ôté les motifs qui les sollicitent au crime. Voilà ce qu'on doit d'abord au soldat; à cette espèce d'hommes à laquelle on impose des lois si sévères, et de qui on exige tant de sacrifices. Membres de la société qu'ils protégent, ils doivent en partager les avantages, et ses défenseurs ne doivent pas être ses victimes. Le premier devoir de tous les citoyens, sans doute, est la défense de la patrie; tous devraient être soldats, et s'armer contre l'ennemi commun; mais dans les grandes sociétés, telles que sont aujourd'hui celles de l'Europe, les princes ou les magistrats qui les gouvernent, choisissent parmi les citoyens ceux qui veulent se dévouer plus particulièrement à la guerre. C'est à l'abri de ce corps respectable, que le reste cultive les campagnes, et qu'il jouit de la vie; mais le blé de vos campagnes croît pour celui qui les défend, comme pour celui qui les cultive, et les laines employées dans vos manufactures doivent habiller ces hommes sans lesquels vous n'auriez pas de manufactures. Il est injuste et barbare d'enchaîner le soldat à son métier, sans le lui rendre agréable; il a fait à la société des sacrifices; la société lui doit des dédommagements : je crois indispensable d'augmenter la paie du soldat; elle ne suffit pas à ses besoins réels; il lui faudrait au moins deux sols par jour de plus,

pour qu'il fût en France aussi bien qu'il devrait l'être; il faudrait qu'il eût un habit tous les ans. Cette augmentation dans le traitement de l'infanterie, ne ferait pas une somme de cinq à six millions; et sans doute elle pourrait se prendre sur des réformes utiles. C'est dans la réforme des abus que vous trouverez des fonds; mais s'il fallait absolument que l'État fournît à cette augmentation de paie par de nouveaux fonds, et qu'il ne pût les donner, il vaudrait mieux alors diminuer les troupes; parce-que cinquante mille hommes bien payés, bien contents, et par conséquent pleins de zèle et de bonne volonté, défendent mieux l'État que cent cinquante mille hommes, dont la plupart sont retenus par force, et dont aucun n'est attaché à l'État.

Avec la légère augmentation dont je viens de parler, le soldat doit jouir à peu près de la même sorte d'aisance que le bon laboureur, et l'artisan des villes; pour vous conserver de vieux soldats, et prévenir même l'envie de désertion, ce serait surtout aux caporaux, anspessades, et premiers fusiliers, qu'il serait important de faire un bon traitement. Un moyen encore d'attacher le soldat à son état, c'est d'y attacher l'officier. Il fait passer son esprit dans celui qu'il commande; le soldat se plaint dès que l'officier murmure; quand l'un se retire, l'autre est tenté de déserter. Je sais que le traitement des officiers français est

meilleur qu'il ne l'était avant la guerre; mais il n'est pas encore tel qu'il devrait être : j'entends se plaindre que l'esprit militaire est tombé en France, qu'on ne voit plus dans l'officier le même zèle et le même esprit qu'on y a vu autrefois. Ce changement a plusieurs causes, j'en vais parler.

Dans le siècle passé il y avait en France moins d'argent qu'il y en a aujourd'hui; il n'y avait pas eu d'augmentation dans les monnaies, le louis était à 14 liv. il est à 24 liv.; il y a peut-être neuf cents millions dans le royaume, il n'y en avait pas cinq cents; avec la même paie qu'il a aujourd'hui, l'officier avait une aisance honnête, et il est pauvre; il y avait peu de luxe, il pouvait soutenir sa pauvreté sans en rougir; il y a beaucoup de luxe, et sa pauvreté l'humilie; il trouvait encore dans son état des avantages dont il a cessé de jouir; on avait pour la noblesse une considération qu'on n'a plus; elle l'a perdue par plusieurs causes; je vais les dire. On était moins éloigné des temps où la distinction entre la noblesse et le tiers-état était plus grande, où la noblesse pouvait davantage, où sa source était plus pure; elle ne s'acquérait pas encore par une multitude de charges inutiles, on l'obtenait par des charges honorées et par des services; elle était donc plus respectable et plus respectée; ces corps étaient composés de l'ancienne noblesse des provinces, qui ne connaissait que l'histoire de ses ancêtres;

sa chaise, ses droits et ses titres : aujourd'hui les premiers corps d'infanterie sont composés d'officiers de noblesse nouvelle; les familles anoblies par des charges de secrétaire du roi, ou autres de cette espèce, passent dans une partie considérable des fiefs grands et petits, et achètent à la cour des charges qui semblaient faites pour la noblesse du second ordre; voilà encore des raisons pour que la noblesse soit moins considérée qu'autrefois; or, comme elle compose toujours, du moins pour le plus grand nombre, votre militaire, ce militaire a donc perdu de la considération par cette seule raison, que la noblesse en a perdu : les victoires de Turenne, du grand Condé, du maréchal de Luxembourg, le ministre de Louvois, l'accueil de Louis XIV, pour ceux qui le servaient bien à la guerre, avaient répandu sur le militaire de France, alors le premier de l'Europe, un éclat qui rejaillissait sur le moindre officier; la guerre malheureuse de 1701 dut changer à cet égard l'esprit de la nation; le militaire ne put être honoré après les journées d'Hochstœdt et de Ramillies, Steinkerque, et de Nerwindes; à cette guerre succéda la longue paix qui dura jusqu'en 1733; pendant cette paix, il s'est formé dans le nord de l'Allemagne un système militaire, qui a ravi à celui de France l'honneur d'être le modèle des autres; et, pendant la même paix, la nation française s'est entièrement livrée au commerce, à la finance, aux colo-

nies, à la société, portés à l'excès : tous les gens d'affaires et les négocians se sont enrichis; la nation a été occupée de la compagnie des Indes, comme elle l'avait été des conquêtes; les financiers, par leur prodigalité et leur luxe, ont attiré aux richesses une considération excessive, mais qui sera partout où il y aura des fortunes énormes. Il faut être persuadé que dans toute nation riche, industrieuse, commerçante, la considération sera du plus au moins attachée aux richesses; quand nous sortirons d'une guerre heureuse, il ne faut pas croire que, soit à Paris, soit dans les provinces, votre militaire, s'il reste pauvre, et si vous ne lui donnez pas de distinctions honorables, soit honoré comme il a été; et s'il n'a ni aisance, ni considération, il ne faut pas croire qu'il puisse avoir le même zèle qu'il a eu autrefois. On s'était aperçu chez nous de ce changement dans notre militaire au commencement de la guerre de 1741; le dégoût était extrême dans l'officier comme dans le soldat; les officiers même désertaient; ils revenaient en foule de Bohème et de Bavière; il y avait sur la frontière un ordre de les arrêter : la présence du roi dans les armées, et les victoires du maréchal de Saxe ranimèrent le zèle des officiers; et ce qui les ranima bien autant, ce fut la prodigalité des graces honorables et pécuniaires; on multiplia les grades au point que tout officier se flatta de devenir général; cela fit alors un très-

bon effet, mais les suites en ont été fâcheuses; la multiplicité des grades supérieurs les a tous avilis, et le subalterne a supporté son état avec plus d'impatience.

Il ne peut y avoir pour les gens de guerre que deux mobiles, deux principes de zèle et d'activité, les honneurs et l'argent : si les honneurs n'ont pas le même éclat qu'ils avaient autrefois, il faut augmenter l'argent; voyez les Anglais; la principale considération de leur pays est attachée aux talents de l'esprit, à l'éloquence, au caractère propre, à l'administration; Pitt a été plus honoré que Boscawen; Bolimbrocke a enlevé à Marlborough le crédit qu'il avait dans la nation; ce sont ses représentants que le peuple aime et respecte; il a quelque sorte de dédain pour l'état militaire; mais on le paie très-bien, et il sert de même.

Il faut imiter les Anglais; mais il faut qu'il nous en coûte moins d'argent qu'à eux, parce que notre constitution est plus militaire que la leur, et qu'il est plus aisé, en France que chez eux, de donner de la considération aux officiers.

Il y a encore d'autres moyens d'ôter au soldat le dégoût de son métier. De tous les soutiens de l'homme, il n'y en a pas de plus puissant que celui de l'indépendance, parce que ce n'est que par elle qu'il peut employer ses autres instincts à son bonheur; à quelque prix qu'il ait vendu sa liberté,

il trouve toujours qu'il l'a trop peu vendue en occupant les premières places de la société; il se plaint de n'être pas libre, et il se plaint avec plus de bonne foi qu'on ne pense : que doit donc penser le soldat enchaîné? presque plus d'espérance dans le dernier ordre des citoyens : sa dépendance doit être extrême, la discipline le veut; mais elle n'empêche pas qu'on ne lui rende sa dépendance moins sensible; il vaut mieux qu'il se croie attaché à un métier, que dans l'esclavage, et qu'il sente ses devoirs que ses fers.

Ne peut-on lui donner un peu plus de liberté? N'y aurait-il pas des circonstances où le soldat pourrait obtenir un congé absolu, en rendant le prix de l'habillement qu'il emporte, et en mettant en sa place un homme dont l'âge, la taille et la force conviendraient au métier de la guerre? Des parents infirmes qu'il faut soulager, un bien à gérer, et d'autres causes semblables, ne pourraient-elles faire obtenir ce congé aux conditions que je viens de dire? Ne pourrait-on pas même le donner ou le faire espérer, du moins au soldat qui aurait un dégoût durable et invincible pour son état?

Peut-on penser que les dégoûts seraient aussi fréquents, si les soldats se croyaient moins irrévocablement engagés? S'ils espéraient pouvoir recouvrer leur liberté, chercheraient-ils à se la procurer par la désertion? N'y a-t-il pas encore un

moyen de rendre le soldat moins esclave, et par conséquent empêcher qu'il ne desire une entière liberté? Est-il nécessaire qu'il passe dans la garnison tous les moments de l'année, et faut-il l'exercer six mois pour qu'il n'oublie ni le maniement des armes, ni ses devoirs?

Le roi de Prusse, dont l'État est entièrement militaire, et qui, pour conserver sa puissance, doit avoir un grand nombre de troupes disciplinées, et toujours sur le meilleur pied possible, donne constamment des congés au tiers de ses soldats; ceux même qui sont ses sujets ne restent guère que trois ou quatre mois de l'année à leur régiment, et l'on ne s'aperçoit pas que cet usage ait rien ôté à la précision avec laquelle tous ses soldats font leurs évolutions, ni à leur exactitude dans le service; absents de leurs régiments, ils n'oublient rien de ce qu'ils ont appris, parce qu'ils ont été formés sur de bons principes, et presque tous servent encore la patrie dans un autre métier que celui de la guerre.

On vient d'adopter, à peu de chose près, ces principes. Nos soldats, aussi bien instruits que les Prussiens, ne pourraient-ils pas s'absenter de même, et ne pas revenir plus ignorants qu'eux? Ne pourrait-on pas même retenir aux absents le tiers de leur paie, et donner ce tiers à ceux qui serviraient pour eux? Ce serait même un moyen d'ajouter au bien-être du soldat; car en vérité il

faut s'occuper de son bien-être, non seulement par humanité, par esprit de justice, mais selon les vues d'une politique éclairée.

Je crois qu'il serait à propos de défendre, beaucoup moins qu'on ne le fait, aux soldats en garnison de se promener hors des villes où ils sont enfermés; qu'il ne leur soit pas permis de sortir avec les armes, la police l'exige; mais à quoi bon les emprisonner dans des murs? c'est leur donner la tentation de les franchir, c'est redoubler leur ennui; et peut-être faudrait-il penser à leur procurer de l'amusement? M. de Louvois s'en occupait; il envoyait des marionnettes et des joueurs de gobelets dans les villes où il y avait des garnisons nombreuses, et il avait remarqué que ces amusements arrêtaient la désertion.

Mais voici un point plus important; je veux parler de l'esprit national. Rien n'empêchera plus vos soldats de passer chez l'étranger, que d'augmenter en eux cet esprit, et de s'en servir pour les conduire; s'ils désertaient malgré cette attention de votre part, ils ne tarderaient pas à revenir. Il est pourtant vrai que notre esprit national nous distingue des autres nations plus qu'il ne nous sépare; nous n'avons rien qui nous rende incompatibles avec elles; le Français peut vivre partout où il y a des hommes; les Anglais et les Espagnols au contraire, pleins de mépris pour les autres peuples, désertent rarement chez les étran-

gers, et ne s'attachent point à leur service. Il y a dans le peuple en France, comme dans la bonne compagnie, un excès de sociabilité : un remède à cet inconvénient, quant au militaire, ce serait d'établir des usages, un certain faste, de certaines manières, des mœurs même qui les sépareraient davantage des autres nations; c'est bien fait assurément de prendre la pratique des Prussiens et leur discipline; mais, pour les égaler, faut-il employer les mêmes moyens qu'eux? la bastonnade en usage chez les Allemands, et que les Français ont en horreur? c'est une des choses qui empêchaient le plus vos soldats de s'attacher au service d'Allemagne; si vous l'établissez chez vous, vous ôtez encore ce frein à l'esprit de désertion.

Pourquoi mener avec rudesse une nation qu'on récompense par un éloge, ou qu'on punit par un ridicule? Une nation si sensible à l'honneur, à la honte et à son bien-être, ne doit être conduite que par ces mobiles; vous détruiriez toute sa gaîté; et si elle la perdait, elle s'accommoderait aisément des nations chez lesquelles ne brille pas cette qualité si aimable.

Nous avons vu le régiment de M. de Rochambault[1], le mieux discipliné, et le mieux tenu, et le plus sage de l'armée; le châtiment terrible qu'il

[1] Le régiment de la Marche, à la conquête de l'île de Minorque.

avait imposé aux soldats négligents, peu exacts, paresseux, etc., était de les obliger à porter leurs bonnets toute la journée : c'est avec ce châtiment qu'il avait fait de son régiment un des meilleurs de France. La prison, quelque retranchement à la paie, l'habitude de punir exactement plutôt que sévèrement, celle de corriger sans humilier, sans injures, sans mauvais traitements, peuvent suffire encore pour discipliner vos armées, et cette conduite doit inspirer à vos soldats un esprit qui leur donnera de l'éloignement pour le service étranger; il faut qu'elles n'aient de commun avec les autres nations, que ce qui doit être commun à toutes les bonnes troupes, le zèle et l'obéissance. Pourquoi leur a-t-on fait prendre en ce moment les couleurs en usage chez les Allemands, et affecte-t-on de leur en donner en tout l'habillement, jusqu'à des talons qui les font marcher de si mauvaise grâce? Il y a en Allemagne des usages bons à imiter; mais je crois que ceux-là ne sont pas de ce nombre, et je dirais avec Molière:

> Non, ce n'est point du tout la prendre pour modèle,
> Ma sœur, que de tousser et de cracher comme elle.

Nous prenons trop de ces Allemands; le ton des officiers généraux et des chefs des corps n'est plus avec des subalternes ce qu'il doit être : la subordination peut s'établir sans employer la hauteur et la dureté; on peut être sévère avec

politesse et sérieux sans dédain; de plus on peut attacher de la honte au manquement de subordination : on peut suspendre les fonctions de l'officier peu soumis et peu exact, le mettre aux arrêts, etc. Corrigeons notre ignorance et notre indocilité présomptueuses; mais restons Français. Nous sommes vains, qu'on nous conduise par notre vanité : vos ordonnances militaires sont remplies de ce que le soldat doit à l'officier; pourquoi ne pas parler un peu plus de ce que l'officier doit au soldat? si celui-ci est obligé au respect, pourquoi l'autre ne l'est-il pas à quelque politesse? ce soldat qui s'arrête pour saluer l'officier est blessé qu'il ne lui rende pas son salut; craint-on que le soldat, traité plus poliment, ne devienne insolent? Voit-on que les Espagnols le soient devenus depuis que leurs officiers les ont appelés *señores soldados?* pourquoi ne pas punir l'officier qui se permet de dire des injures à un soldat, et quelquefois de le frapper? L'exemption des corvées, quelques honneurs dans leurs villages, dans leurs paroisses, accordés aux soldats qui se seront retirés dans leurs paroisses avec l'approbation de leurs corps, relèveraient leur état, et contribueraient à vous donner des recrues d'une meilleure espèce.

Il régnait, il n'y a pas long-temps, une sorte de familiarité et d'égalité entre les officiers de tous les grades, qui s'étendait quelquefois jusqu'au

soldat; elle régnait du moins entre le soldat et les bas-officiers; elle avait sans doute de très grands inconvénients pour la discipline, et c'est bien fait de placer des barrières et de marquer les distances entre des hommes dont les uns doivent dépendre des autres. Mais cette sorte d'égalité, de familiarité répandue dans tous les corps militaires était très agréable au subalterne et au soldat; elle le dédommageait en quelque sorte de sa mauvaise paie et de son méchant habit. Aujourd'hui qu'il est traité avec la sévérité sérieuse des Allemands et autres, et que les exercices, l'exactitude, etc., sont les mêmes, il n'y a plus de différence que celle de la paie et de l'habit; il n'a donc qu'à gagner en passant à ce service étranger, et c'est ce qu'ont fait nos meilleurs soldats; le roi de Sardaigne a levé quatre mille hommes sur les seuls régiments qui étaient en Dauphiné et en Provence; on peut assurer que la désertion continuera encore jusqu'à ce qu'il se fasse deux changements; l'un dans les troupes, qui finiront par n'être plus composées que de nouveaux soldats, la lie de la nation; l'autre dans la nation même, qui doit perdre peu à peu son caractère; il a sans doute des défauts et des inconvénients ce caractère; mais ces défauts tiennent à des qualités si éminentes, si brillantes, qu'il ne faut pas l'altérer; je sais qu'il faut de l'esprit et de l'argent pour conduire les Français tels qu'ils sont,

et qu'il ne faut être que despote pour les changer; aussi suis-je persuadé qu'un ministre aussi éclairé que celui-ci n'en formera pas le projet; il verra sans doute la nécessité d'augmenter la paie de l'infanterie, et d'en relever l'état par mille moyens qu'il imaginera, et qui vaudront mieux que ceux que j'ai proposés. Il me reste à parler de la manière de punir la désertion.

Je voudrais qu'on distinguât les déserteurs en plusieurs classes différemment coupables; ils ne doivent pas être également punis. Je voudrais qu'ils fussent presque tous condamnés à réparer ou bâtir des fortifications; je voudrais qu'ils fussent enchaînés comme des galériens, avec des chaînes plus ou moins pesantes, seuls ou deux à deux, selon le genre de leur désertion. Ils auraient un uniforme à peu près semblable à celui des galériens; en les traitant avec humanité, ils ne coûteraient pas six sous par jour : on les distribuerait dans les principales places, telles que Lille, Douai, Metz, Strasbourg, Briançon, Perpignan, etc. Ils seraient logés d'abord dans des casernes, et peu à peu on leur construirait des logements auxquels ils travailleraient eux-mêmes. Le soin de leur subsistance, de leur entretien et de leur discipline, serait confié aux intendants ou à des commissaires des guerres, aux états-majors des places, si l'on veut, et ils en rendraient compte aux officiers généraux commandants dans la pro-

vince. Ils seraient veillés et commandés par quelques sergents tirés de l'hôtel des Invalides, et payés par l'hôtel; leur garde pourrait être confiée à des soldats invalides, payés aussi par l'hôtel. Quand le besoin des travaux l'exigerait, ils seraient conduits d'une place à l'autre par la maréchaussée. Leur dépense serait payée sur les fonds destinés aux fortifications, et cette manière de réparer les places serait une épargne pour le roi qui paie vingt et trente sous aux ouvriers ordinaires. Il est bien difficile de dire précisément quel serait le nombre des déserteurs assemblés ainsi dans les premières années de cet établissement. Pendant l'autre paix, il désertait à peu près deux ou trois cents hommes par an; depuis cette dernière paix, il en est déserté plus de deux mille dans le même espace de temps; mais il est à croire que cette fureur de désertion ne durera pas; d'ailleurs on arrête fort peu de déserteurs; on ne peut guère compter que de long-temps il y en ait plus de mille assemblés; ils ne coûteraient guère que cent mille livres par an; ils travailleraient mieux que mille ouvriers ordinaires qui coûteraient plus de quatre à cinq cent mille livres.

J'ai dit que les déserteurs travailleraient mieux que ces ouvriers, et on en sera convaincu lorsque j'aurai parlé de la police et des lois de cet établissement.

Il faut à présent les distribuer par classes, et

dire comment et combien de temps ils seront punis dans chacune des classes.

Ceux qui désertent dans le royaume sans voler, ni leurs armes, ni leurs camarades, et sans être en faction, condamnés pour deux ans à la chaîne et aux travaux, réhabillés ensuite, et obligés de servir dix ans.

Ceux de cette espèce qui reviendraient à leurs corps dans l'espace de trois mois, condamnés à trois mois de prison, et à servir trois ans de plus que leurs engagements, perdent leur rang.

Ceux qui désertent en faction, ou volant leurs camarades, ou emportant leurs armes, condamnés pour leur vie aux travaux publics, et enchaînés deux à deux, ou quatre à quatre.

Ceux qui, en temps de guerre, désertent à l'ennemi sans voler, sans, etc., condamnés aux travaux publics, ensuite réhabillés, obligés de servir vingt ans, sans pouvoir prétendre aux récompenses accordées à ces longs services, à moins qu'ils ne le méritent par des actions ou une excellente conduite.

Ceux qui désertent à l'ennemi et ont volé, passés par les armes; mais on ne réputerait pas pour vol quelque argent dû au roi ou à leurs camarades.

Ceux des déserteurs qui, en temps de guerre, reviennent à leurs corps, six semaines de prison, servent dix ans et reprennent leur rang; s'ils ont

volé, perdent leur rang, et servent jusqu'à ce qu'ils aient payé ce qu'ils ont pris.

Ceux qui ramènent un déserteur, ou seulement reviennent plusieurs ensemble; engagés pour trois ans de plus, deux mois de prison, et reprennent leur rang, s'ils sont revenus dans l'année de leur désertion.

Ceux qui déserteraient pour la seconde fois sans vol; condamnés aux travaux trois ans, et servent vingt ans.

Avec vol une des deux fois; aux travaux pour leur vie.

Qui désertent pour la troisième fois; pendus.

Dans la classe de ceux qui seraient condamnés pour leur vie, je voudrais que, dans quelques occasions, comme la naissance d'un prince, le mariage de l'héritier présomptif, une grande victoire, etc., le roi fît grâce à un certain nombre qui serait choisi sur ceux qui, depuis leur désertion, auraient marqué du zèle dans le travail, et des mœurs; c'est là ce qui les engagerait à travailler, et les rendrait plus faciles à conduire; de plus, par cet usage si humain, il n'y aurait que les plus mauvais sujets privés d'espérance.

Je suis persuadé que cette manière de punir la désertion, serait plus efficace que la loi qui punit de mort; le soldat espérerait moins échapper à ce châtiment, auquel les officiers, la maréchaussée, le peuple même ne chercheraient plus à le déro-

ber, parce que la pitié qui parle en faveur même du coupable, lorsqu'il est condamné au dernier supplice, ne se fait point entendre pour un coupable, qui ne doit subir qu'un châtiment modéré : j'ajouterai que le supplice d'un homme qu'on pend ou à qui l'on casse la tête, ne frappe qu'un moment ceux qui en sont les témoins; les impressions que ce spectacle fait sur des hommes peu attachés à la vie, ne tardent pas à s'effacer; mais le soldat qui verrait tous les jours ces déserteurs enchaînés, mal vêtus, mal nourris, avilis et condamnés à des travaux, en serait vivement et profondément affecté; quel effet ne produirait pas ce spectacle sur des hommes sensibles à la honte, ennemis du travail, et amoureux de la liberté? je suis persuadé qu'il leur donnerait de l'horreur pour le crime dont ils verraient le châtiment, surtout si on relevait l'ame du soldat par les moyens que j'ai proposés, si on l'attachait à son état par un meilleur sort; et enfin, si on lui ôtait des motifs de désertion qu'il est possible de lui ôter. Je crois du moins, après ce que je viens de dire, qu'on peut être convaincu que la justice exige que la désertion soit punie chez nous avec moins de sévérité, et que l'intérêt de l'État veut qu'on ne casse point la tête à des hommes qui peuvent encore servir l'État : je crois avoir plaidé ici la cause de l'humanité, mais ce n'est point en lui sacrifiant la discipline qui a sans doute des rigueurs nécessaires.

J'ai passé plus d'une fois dans ma vie autour des corps de malheureux auxquels on venait de casser la tête, parce qu'ils avaient quitté un état qu'on leur avait fait prendre par force ou par supercherie, et dans lequel on les avait maltraités; j'ai été blessé de la loi de sang d'après laquelle il avait fallu les condamner, j'en ai senti l'injustice et l'atrocité; je me suis proposé de les démontrer.

Quant aux réflexions de toutes les espèces dont j'ai rempli ce mémoire, je n'aurais point eu la témérité de les écrire, si je n'avais pas vu qu'elles étaient conformes aux idées de quelques officiers généraux, dont les lumières et le zèle pour la discipline ne sont point contestés. S'il y a dans cet écrit quelques vérités utiles, elles leur appartiennent plus qu'à moi.

TRESSAILLIR, v. n. (*Gram.*) éprouver une émotion subite et légère : on *tressaillit* de peur et de joie; l'homme le plus intrépide qui regarde sa fin d'un air tranquille, ne peut fixer long-temps son attention sur cet objet, sans *tressaillir;* combien notre éducation est mauvaise de ce côté! pourquoi nous effrayer sans cesse sur un événement qui doit un jour avoir lieu? pourquoi nous surfaire à tout moment le prix d'une vie qu'il faut perdre? ne vaudrait-il pas mieux nous en entretenir avec mépris dès nos plus jeunes ans? Nous *tressaillons* de frayeur quand on nous montre la

mort de près; on pourrait nous apprendre à *tressaillir* de joie en la recevant : quels hommes que ceux qu'on aurait instruits à mourir avec joie!

TYRAN, s. m. (*Politique et Morale.*) Par le mot τυραννος, les Grecs désignaient un citoyen qui s'était emparé de l'autorité souveraine dans un État libre, lors même qu'il le gouvernait suivant les lois de la justice et de l'équité; aujourd'hui, par *tyran*, l'on entend non seulement un usurpateur du pouvoir souverain, mais même un souverain légitime, qui abuse de son pouvoir pour violer les lois, pour opprimer ses peuples, et pour faire de ses sujets les victimes de ses passions et de ses volontés injustes, qu'il substitue aux lois.

De tous les fléaux qui affligent l'humanité, il n'en est point de plus funeste qu'un *tyran*: uniquement occupé du soin de satisfaire ses passions, et celles des indignes ministres de son pouvoir, il ne regarde ses sujets que comme de vils esclaves, comme des êtres d'une espèce inférieure, uniquement destinés à assouvir ses caprices, et contre lesquels tout lui semble permis; lorsque l'orgueil et la flatterie l'ont rempli de ces idées, il ne connaît de lois que celles qu'il impose; ces lois bizarres, dictées par son intérêt et ses fantaisies, sont injustes, et varient suivant les mouvements de son cœur. Dans l'impossibilité d'exercer tout seul sa tyrannie, et de faire plier les peuples sous le joug de ses volontés déréglées, il est forcé

de s'associer des ministres corrompus; son choix ne tombe que sur des hommes pervers qui ne connaissent la justice que pour la violer, la vertu, que pour l'outrager, les lois, que pour les éluder. *Boni quam mali suspectiores sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est.* La guerre étant, pour ainsi dire, déclarée entre le *tyran* et ses sujets, il est obligé de veiller sans cesse à sa propre conservation, il ne la trouve que dans la violence, il la confie à des satellites, il leur abandonne ses sujets et leurs possessions pour assouvir leur avarice et leurs cruautés, et pour immoler à sa sûreté les vertus qui lui font ombrage. *Cuncta ferit, dum cuncta timet.* Les ministres de ses passions deviennent eux-mêmes les objets de ses craintes, il n'ignore pas que l'on ne peut se fier à des hommes corrompus. Les soupçons, les remords, les terreurs l'assiégent de toutes parts; il ne connaît personne digne de sa confiance, il n'a que des complices, il n'a point d'amis. Les peuples épuisés, dégradés, avilis par le *tyran*, sont insensibles à ses revers, les lois qu'il a violées ne peuvent lui prêter leur secours; en vain réclame-t-il la patrie : en est-il une où règne un *tyran?*

Si l'univers a vu quelques *tyrans* heureux jouir paisiblement du fruit de leurs crimes, ces exemples sont rares, et rien n'est plus étonnant dans l'histoire qu'un *tyran* qui meurt dans son lit. Tibère, après avoir inondé Rome du sang des ci-

toyens vertueux, devient odieux à lui-même; il n'ose plus contempler les murs témoins de ses proscriptions, il se bannit de la société dont il a rompu les liens, il n'a pour compagnie que la terreur, la honte et les remords. Tel est le triomphe qu'il remporte sur les lois! Tel est le bonheur que lui procure sa politique barbare! Il mène une vie cent fois plus affreuse que la mort la plus cruelle. Caligula, Néron, Domitien ont fini par grossir eux-mêmes les flots de sang que leur cruauté avait répandus; la couronne du *tyran* est à celui qui veut la prendre. Pline disait à Trajan « que, par le sort de ses prédécesseurs, les dieux avaient fait connaître qu'ils ne favorisaient que les princes aimés des hommes. »

U.

ULÉMA, s. m. (*Hist. mod.*) C'est le nom que les Turcs donnent à leur clergé, à la tête duquel se trouve le mufti, qui a sous lui des scheiks ou prélats. Ce corps, ainsi qu'ailleurs, a su souvent se rendre redoutable aux sultans, qui cependant ont plusieurs fois réprimé son insolence, en faisant étrangler ses chefs; unique voie pour se procurer la sûreté dans un pays où il n'y a d'autre loi que celle de la force, que le clergé turc fait trouver très-légitime au peuple, lorsqu'il n'en est pas lui-même la victime.

V.

VACILLANT, VACILLATION, VACILLER, (*Gram.*) termes corrélatifs, et opposés de *ferme, fixe, stable, assuré, constant.* On les prend au simple et au figuré; on dit le *trouble* lui rendait la voix embarrassée et la prononciation *vacillante;* c'est un esprit *vacillant;* ce juge était *vacillant.* La *vacillation* d'un vaisseau sur les eaux, des réponses d'un criminel. Cette machine est mal assemblée; la plupart des pièces qui devraient être fixes *vacillent.* Il *vacille* dans son opinion, dans ses projets, ses résolutions. L'impulsion la plus légère suffit pour jeter un homme incertain et *vacillant* dans le parti le plus contraire à ses intérêts, et il est rare qu'il ne trouve quelque méchant attentif à lui donner cette impulsion.

VAIN, adj. (*Gram.*) Ce mot a plusieurs acceptions fort différentes. On dit d'un homme qu'il est *vain,* c'est-à-dire qu'il s'estime lui-même, aux yeux des autres, et plus qu'il n'est permis, de quelque qualité qu'il a ou qu'il croit avoir. *Voyez* l'article VANITÉ. On dit d'une science que ses principes sont *vains,* lorsqu'ils n'ont aucune solidité. On dit de la gloire et des plaisirs de ce monde qu'ils sont *vains,* parce qu'ils passent : de la plupart de nos espérances qu'elles sont *vaines,* parce qu'elles nous trompent. On dit encore de presque

toutes les choses qui ne produisent pas l'effet qu'on en attend, qu'elles sont *vaines;* des prétentions *vaines,* une parure *vaine,* la pompe *vaine* d'un mausolée, d'un tombeau. Un temps *vain* est celui d'un jour de chaleur qui accable, étouffe, résout les forces, et rend incapable d'occupation.

VAL-DE-GRACE, (*Hist. ecclés.*) abbaye de bénédictines, au faubourg Saint-Jacques, fondée au huitième siècle, réformée en 1618, et transférée en 1621 de la paroisse de Biron-le-Châtel, située à trois lieues de Paris, dans la capitale par Anne d'Autriche. L'église, qui est belle, est de Gabriel Leduc; elle est remarquable par son dôme et par le baldaquin élégant du maître autel. Mignard a peint le dôme; Molière a chanté ce morceau de peinture. Le morceau de peinture et le poème sont des ouvrages médiocres, l'un d'un grand poète, l'autre d'un peintre ordinaire.

VANITÉ, s. f. (*Morale.*) Le terme de *vanité* est consacré par l'usage à représenter également la disposition d'un homme qui s'attribue des qualités qu'il a, et celle d'un homme qui tâche de se faire honneur par de faux avantages; mais ici nous le restreignons à cette dernière signification, qui est celle qui a le plus de rapport avec l'origine de l'expression.

Il semble que l'homme soit devenu vain, depuis qu'il a perdu les sources de sa véritable gloire, en perdant cet état de sainteté et de bonheur où

Dieu l'avait placé. Car, ne pouvant renoncer au desir de se faire estimer, et ne trouvant rien d'estimable en lui depuis le péché, ou plutôt n'osant plus jeter une vue fixe et des regards assurés sur lui-même, depuis qu'il se trouve coupable de tant de crimes, et l'objet de la vengeance de Dieu, il faut bien qu'il se répande au dehors, et qu'il cherche à se faire honneur en se revêtant des choses extérieures; et en cela les hommes conviennent d'autant plus volontiers qu'ils se trouvent naturellement aussi nus et aussi pauvres les uns que les autres.

C'est ce qui nous paraîtra, si nous considérons que les sources de la gloire parmi les hommes se réduisent, ou à des choses indifférentes à cet égard, ou si vous voulez, qui ne sont susceptibles ni de blâme, ni de louange; ou à des choses ridicules, et qui, bien loin de nous faire véritablement honneur, sont très-propres à marquer notre abaissement; ou à des choses criminelles, et qui par conséquent ne peuvent être que honteuses en elles-mêmes; ou enfin à des choses qui tirent toute leur perfection et leur gloire du rapport qu'elles ont avec nos faiblesses et nos défauts.

Je mets au premier rang les richesses : quoiqu'elles n'aient rien de méprisable, elles n'ont aussi rien de glorieux en elles-mêmes. Notre cupidité avide et intéressée ne s'informe jamais de la source, ni de l'usage des richesses qu'elle voit

entre les mains des autres, il lui suffit qu'ils soient riches pour avoir ses premiers hommages. Mais s'il plaisait à notre cœur de passer de l'idée distincte à l'idée confuse, il serait surpris assez souvent de l'extravagance de ses sentiments; car, comme il n'est point essentiel à un homme d'être riche, il trouverait souvent qu'il estime un homme parce que son père a été un scélérat, ou parce qu'il a été lui-même un fripon, et que, lorsqu'il rend ses hommages extérieurs à la richesse, il salue le larcin, ou encense l'infidélité et l'injustice.

Il est vrai que ce n'est point là son intention, il suit sa cupidité plutôt que sa raison; mais un homme à qui vous faites la cour est-il obligé de corriger par toutes ces distinctions la bassesse de votre procédé? Non, il reçoit vos respects extérieurs comme un tribut que vous rendez à son excellence. Comme votre avidité vous a trompé, son orgueil aussi ne manque point de lui faire illusion; si ses richesses n'augmentent point son mérite, elles augmentent l'opinion qu'il en a, en augmentant votre complaisance. Il prend tout au pied de la lettre, et ne manque point de s'agrandir intérieurement de ce que vous lui donnez, pendant que vous ne vous enrichissez guère de ce qu'il vous donne.

J'ai dit en second lieu que l'homme se fait fort souvent valoir par des endroits qui le rendent ridicule. En effet qu'y a-t-il, par exemple, de plus

ridicule que la *vanité* qui a pour objet le luxe des habits? Et n'est-ce pas quelque chose de plus ridicule que tout ce qui fait rire les hommes, que la dorure et la broderie entrent dans la raison formelle de l'estime; qu'un homme bien vêtu soit moins contredit qu'un autre; qu'une ame immortelle donne son estime et la considération à des chevaux, à des équipages, etc.? Je sais que ce ridicule ne paraît point, parce qu'il est trop général; les hommes ne rient jamais d'eux-mêmes, et par conséquent ils sont peu frappés de ce ridicule universel, qu'on peut reprocher à tous, ou du moins au plus grand nombre; mais leur préjugé ne change point la nature des choses, et le mauvais assortiment de leurs actions avec leur dignité naturelle, pour être caché à leur imagination, n'en est pas moins véritable.

Ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est que les hommes ne se font pas seulement valoir par des endroits qui les rendraient ridicules, s'ils pouvaient les considérer comme il faut, mais qu'ils cherchent à se faire estimer par des crimes. On a attaché de l'opprobre aux crimes malheureux, et de l'estime aux crimes qui réussissent. On méprise dans un particulier le larcin et le brigandage qui le conduisent à la potence; mais on aime dans un potentat les grands larcins et les injustices éclatantes qui le conduisent à l'empire du monde.

La vieille Rome est un exemple fameux de cette

vérité. Elle fut dans sa naissance une colonie de voleurs, qui y cherchèrent l'impunité de leurs crimes. Elle fut dans la suite une république de brigands, qui étendirent leurs injustices par toute la terre. Tandis que ces voleurs ne font que détrousser les passants, bannir d'un petit coin de la terre la paix et la sûreté publique, et s'enrichir aux dépens de quelques personnes; on ne leur donne point des noms fort honnêtes, et ils ne prétendent pas même à la gloire, mais seulement à l'impunité. Mais aussitôt qu'à la faveur d'une prospérité éclatante, ils se voient en état de dépouiller des nations entières, et d'illustrer leurs injustices et leur fureur, en traînant à leur char des princes et des souverains; il n'est plus question d'impunité, ils prétendent à la gloire, ils osent non seulement justifier leurs fameux larcins, mais ils les consacrent. Ils assemblent, pour ainsi dire, l'univers dans la pompe de leurs triomphes pour étaler le succès de leurs crimes; et ils ouvrent leurs temples, comme s'ils voulaient rendre le ciel complice de leurs brigandages et de leur fureur.

Il y a d'ailleurs un nombre infini de choses que les hommes n'estiment que par le rapport qu'elles ont avec quelqu'une de leurs faiblesses. La volupté leur fait quelquefois trouver de l'honneur dans la débauche : les riches sont redevables à la cupidité des pauvres de la considération qu'ils

trouvent dans le monde. La puissance tire son prix en partie d'un certain pouvoir de faire ce qu'on veut, qui est le plus dangereux présent qui puisse jamais être fait aux hommes. Les honneurs et les dignités tirent leur principal éclat de notre ambition; ainsi on peut dire à coup sûr que la plupart des choses ne sont glorieuses que parce que nous sommes déréglés.

VARIÉTÉ, s. f. (*Gram.*) C'est la multitude de choses diverses. On dit la *variété* des objets rend le spectacle de la nature toujours intéressant; il amuse par la *variété* des idées; la *variété* des opinions étonne; pour plaire long-temps, il faut savoir introduire de la *variété* dans ses ouvrages; la *variété*, surtout dans les grandes productions, est un des principaux caractères de la beauté.

VATICAN (Le) (*Architect. Goth.*) est proprement le nom d'une des sept collines sur lesquelles l'ancienne Rome a été bâtie. Au pied de cette colline est la fameuse église de Saint-Pierre, et le palais magnifique des pontifes romains. C'est de là aussi que viennent diverses phrases figurées, comme *les foudres du Vatican*, c'est-à-dire les anathèmes et les excommunications de la cour de Rome.

Selon Aulu-gelle le mot *vatican* est dérivé de *vaticinium*, prophétie, parce que c'était sur cette colline que se rendaient les oracles et les prédictions qu'inspirait un dieu des anciens latins, nommé *Vaticanus*.

On croyait que cette divinité déliait les organes des enfants nouveau-nés; et quelques-uns veulent que ce fût Jupiter lui-même, en tant qu'on lui attribuait cette faculté.

La bibliothèque du *Vatican* est une des plus célèbres de l'univers, et des plus riches en manuscrits. Vers le commencement du dernier siècle elle fut considérablement augmentée par l'addition de celle des électeurs Palatins. Elle est ouverte pour tout le monde, trois ou quatre jours de la semaine. On y montre un Virgile, un Térence et divers autres anciens auteurs qui ont plus de mille ans; le manuscrit sur lequel on a fait l'édition des Septante, et une grande quantité de manuscrits rabbiniques. *Voyez* Bibliothèque.

VENIR, v. n. (*Gram.*) se transporter d'un lieu où l'on est dans un autre. Voilà son acception la plus commune. Il en est beaucoup d'autres, comme il paraît par les exemples suivants. *Venir* se dit d'un lieu où l'on n'est pas, à celui où l'on est, et *aller* se dit du lieu où l'on est au lieu où l'on n'est pas. *Viendrez-vous* à notre campagne? *Venez* à la promenade avec nous. L'orage *vient* de ce côté. Il *vient* du vent par cette ouverture. Il lui est *venu* mal aux yeux. Il en est *venu* à bout, quoique la chose fût difficile. Je ne sais comment cette pensée me *vint*. Cette affaire *vint* aux oreilles du prince. La mort, la mort, il en faut *venir* là. Il en *vint* à un tel point d'insolence, qu'il fallut

la réprimer. Je *viens* de chez lui. Il *vient* de me parler. Il *vient* d'être expédié. Cela *vient* à vue d'œil. On *vient* au monde avec la pente au mal. Cet ouvrage est bien *venu*. La mode en *vient*. Les blés *viennent* mal en cet endroit. La raison ne lui *viendra* jamais. Cette nouvelle *vient* de bon lieu. Il m'est *venu* un bon lot. Il *vient* à mourir au moment où l'on en avait besoin. *Venez* au fait. Ils en *vinrent* aux mains. Ce secours me *vient* à propos, etc.

VÊPRES SICILIENNES, (*Hist. mod.*) époque fameuse dans l'Histoire de France; c'est le nom qu'on a donné au massacre cruel qui se fit en Sicile de tous les Français, en l'année 1282 le jour de Pâques, et dont le signal fut le premier coup de cloche qui sonna les *vêpres*.

Quelques-uns prétendent que cet événement tragique arriva la veille de Pâques; d'autres le jour de l'Annonciation; mais la plupart des auteurs le mettent le jour même de Pâques. On attribue ce soulèvement à un nommé *Prochyte*, cordelier, dans le temps que Charles d'Anjou, premier de ce nom, comte de Provence, et frère de Saint-Louis, régnait sur Naples et la Sicile. Le massacre fut si général, qu'on n'épargna pas même les femmes siciliennes enceintes du fait des Français.

On a donné à peu près dans le même sens le nom de *matines françaises*, au massacre de la

Saint-Barthélemy en 1572; et celui de *matines de Moscou*, au carnage que firent les Moscovites de Démétrius et de tous les Polonais, ses adhérents, qui étaient à Moscou, le 27 mai 1600, à six heures du matin, sous la conduite de leur duc Choutski.

VÉRIDIQUE, adj. (*Gram.*) qui aime la vérité, qui la dit avec plaisir, qui s'est fait une habitude de cette vertu. Il y a peu d'hommes *véridiques*.

VÉRITABLE, adj. (*Gram.*) qui est conforme à la vérité; la chose est vraie; rien n'est plus *véritable;* il se dit des personnes; c'est un homme vrai ou *véritable;* il est quelquefois synonyme à *réel;* la vraie délicatesse, le *véritable* amour.

VÉRITÉ. (*Log.*) Toute idée, considérée en elle-même, est vraie, c'est-à-dire qu'elle représente exactement ce qu'elle représente, soit que ce qu'elle offre à l'esprit existe ou non. Pareillement toute chose, considérée en elle-même, est vraie, c'est-à-dire qu'elle est ce qu'elle est : c'est ce que personne ne révoquera en doute; mais quelle utilité pourrait-il y avoir à envisager la *vérité* sous cette face? Il faut considérer la *vérité* relativement à nos connaissances : considérée sous ce point de vue, on peut la définir *une conformité de nos jugements avec ce que sont les choses* : en sorte que ce qu'elles sont en elles-mêmes, soit précisément ce que nous en jugeons.

Si la *vérité* est une conformité de notre pensée avec son objet, elle est donc une particularité ou circonstance de notre pensée, elle en est donc dépendante, elle ne subsiste donc point par elle-même. S'il n'y avait point de pensées et de connaissances au monde, il n'y aurait point de *vérité;* mais comment cela peut-il s'accorder avec ce que les philosophes ont dit de plus beau touchant la nature des *vérités* éternelles? ne craignez rien pour les *vérités* éternelles. Comme Dieu est un esprit qui subsiste nécessairement, et qui connaît de toute éternité; c'est aussi en lui que les *vérités* subsisteront essentiellement, éternellement, et nécessairement; mais par là elles ne se trouveront pas indépendantes de la pensée, puisqu'elles sont la pensée de Dieu même, laquelle est toujours conforme à la réalité des choses. Mais, direz-vous, quand je détruirais dans ma pensée toutes les intelligences du monde, ne pourrais-je pas toujours imaginer la *vérité?* La *vérité* est donc indépendante de la pensée. Point du tout; ce que vous imagineriez alors serait justement une abstraction, et non une réalité. Vous pouvez par abstraction penser à la *vérité,* sans penser à aucune intelligence; mais réellement il ne peut y avoir de *vérité* sans pensée, ni de pensée sans intelligence; ni d'intelligence sans un être qui pense, et qui soit une substance spirituelle. A force de penser par abstraction à la *vérité,* qui est une particula-

rité de la pensée, on s'accoutume à regarder la *vérité* comme quelque chose d'indépendant de la pensée et de l'esprit; à peu près comme les enfants trouvent dans un miroir la représentation d'un objet, indépendante des rayons de la lumière, dont néanmoins elle n'est réellement qu'une modification.

L'objet avec lequel notre pensée est conforme, est de deux sortes; ou il est interne, ou il est externe; c'est-à-dire, ou les choses auxquelles nous pensons ne sont que dans notre pensée, ou elles ont une existence réelle et effective, indépendante de notre pensée. De là, deux sortes de *vérités*, l'une interne et l'autre externe, suivant la nature des objets. L'objet de la *vérité* interne est purement dans notre esprit, et celui de la *vérité* externe est non seulement dans notre esprit, mais encore il existe effectivement et réellement hors de notre esprit, tel que notre esprit le conçoit. Ainsi toute *vérité* est interne, puisqu'elle ne serait pas *vérité* si elle n'était dans l'esprit; mais une *vérité* interne n'est pas toujours externe. En un mot la *vérité* interne est la conformité d'une de nos idées avec une autre idée, que notre esprit se propose pour objet : la *vérité* externe est la conformité de ces deux idées réunies et liées ensemble, avec un objet existant hors de notre esprit, et que nous voulons actuellement nous représenter.

Il faut observer que nous jugeons des objets ou

par voie de principe, ou par voie de conséquence. J'appelle *jugement par voie de principe*, une connaissance qui nous vient immédiatement des objets, sans qu'elle soit tirée d'aucune connaissance antérieure ou précédente. J'appelle *jugement par voie de conséquence*, la connaissance que notre esprit, agissant sur lui-même, tire d'une autre connaissance, qui nous est venue par voie de principe.

Ces deux sortes de jugements sont les deux sortes de *vérités* que nous avons indiquées, savoir la *vérité* externe, et la *vérité* interne. Nous appellerons la première *vérité objective*, ou de *principe*; et l'autre, *vérité logique*, ou de *conséquence*. Ainsi *vérité* objective, de principe, externe, sont termes synonymes; de même que *vérité* interne, logique, de conséquence, signifient précisément la même chose. La première est particulière à chacune des sciences, selon l'objet où elle se porte; la seconde est le propre et particulier objet de la logique.

Au reste, comme il n'est nulle science qui ne veuille étendre ses connaissances par celles qu'elle tire de ses principes, il n'en est aucune aussi où la logique n'entre, et dont elle ne fasse partie; mais il s'y trouve une différence singulière : savoir, que les *vérités* internes sont immanquables et évidentes, au lieu que les *vérités* externes sont incertaines et fautives. Nous ne pouvons pas toujours

nous assurer que nos connaissances externes soient conformes à leurs objets, parce que ces objets sont hors de nos connaissances mêmes et de notre esprit : au lieu que nous pouvons discerner distinctement, si une idée ou connaissance est conforme à une autre idée ou connaissance ; puisque ces connaissances sont elles-mêmes l'action de notre esprit, par laquelle il juge intimement de lui-même et de ses opérations intimes ; c'est ce qui arrive dans les mathématiques, qui ne sont qu'un tissu de *vérités* internes, où sans examiner si une *vérité* externe est conforme à un objet existant hors de notre esprit, on se contente de tirer d'une supposition qu'on s'est mise dans l'esprit, des conséquences qui sont autant de démonstrations. Ainsi l'on démontre que le globe de la terre étant une fois dans l'équilibre, pourrait être soutenu sur un point mille et mille fois plus petit que la pointe d'un aiguille, mais sans examiner si cet équilibre existe ou n'existe pas réellement et hors de notre esprit.

La *vérité* de conséquence étant donc la seule qui appartienne à la logique, nous cesserons d'être surpris, comment tant de logiciens ou de géomètres habiles se trouvent quelquefois si peu judicieux, et comment des volumes immenses sont en même temps un tissu de la meilleure logique et des plus grandes erreurs : c'est que la *vérité* logique et interne subsiste très-bien sans la

vérité objective et externe; si donc les premières *vérités* que la nature et le sens commun nous inspirent sur l'existence des choses, ne sont la base et le fondement de nos raisonnements, quelque bien liés qu'ils soient, et avec quelque exactitude qu'ils se suivent, ils ne seront que des paralogismes et des erreurs. Je vais en donner des exemples.

Qu'il soit vrai une fois que la matière n'est autre chose que l'*étendue*, telle que se la figure Descartes; tout ce qui sera étendu sera matière : et dès que j'imaginerai de l'étendue, il faut nécessairement que j'imagine de la matière ; d'ailleurs ne pouvant m'abstenir quand j'y pense, d'imaginer de l'étendue au delà même des bornes du monde, il faudra que j'imagine de la matière au delà de ces bornes : ou pour parler plus nettement, je ne pourrai imaginer des bornes au monde; n'y pouvant imaginer des bornes, je ne pourrai penser qu'il soit ou puisse être fini, et que Dieu ait pu le créer fini.

De plus, comme j'imagine encore, sans pouvoir m'en abstenir quand j'y pense, qu'avant même la création du monde il y avait de l'étendue, il faudra nécessairement que j'imagine qu'il y avait de la matière avant la création du monde : et je ne pourrai imaginer qu'il n'y ait pas toujours eu de la matière, ne pouvant imaginer qu'il n'y ait pas eu toujours de l'étendue; je ne pourrai imaginer

non plus que la matière ait jamais commencé d'exister, et que Dieu l'ait créée.

Je ne vois point de traité de géométrie qui contienne plus de *vérités* logiques, que toute cette suite de conséquences à laquelle il ne manque qu'une *vérité* objective ou de principe pour être essentiellement la *vérité* même.

Autre exemple d'évidentes *vérités* logiques. S'il est vrai qu'un esprit en tant qu'esprit, est incapable de produire aucune impression sur un corps, il ne pourra lui imprimer aucun mouvement; ne lui pouvant imprimer aucun mouvement, mon ame qui est un esprit, n'est point ce qui remue ni ma jambe ni mon bras; mon ame ne les remuant point, quand ils sont remués c'est par quelque autre principe : cet autre principe ne saurait être que Dieu. Voilà autant de *vérités* internes qui s'amènent les unes les autres d'elles-mêmes, comme elles en peuvent encore amener plusieurs aussi naturellement, en supposant toujours le même principe; car l'esprit en tant qu'esprit, étant incapable de remuer les corps, plus un esprit sera esprit, plus il sera incapable de remuer les corps : de même que la sagesse en tant que sagesse, étant incapable de tomber dans l'extravagance, plus elle est sagesse, et plus elle est incapable de tomber dans l'extravagance. Ainsi donc un esprit infini sera infiniment incapable de remuer les corps; Dieu étant un esprit infini, il sera dans une incapacité

infinie de remuer mon corps; Dieu et mon ame étant dans l'incapacité de donner du mouvement à mon corps, ni mon bras ni ma jambe ne peuvent absolument être remués, puisqu'il n'y a que Dieu et mon ame à qui ce mouvement puisse s'attribuer. Tout ceci est nécessairement tiré de son principe par un tissu de *vérités* internes. Car enfin, supposé le principe d'où elles sont tirées, il sera très-vrai que le mouvement qui se fait dans mon bras, ne saurait se faire, bien qu'il soit très-évident qu'il se fait.

Quelque étranges que puissent paraître ces conséquences, cependant on ne peut trouver des *vérités* internes mieux soutenues, chacune dans leur genre; et celles dont nous venons de rapporter des exemples, peuvent faire toucher au doigt toute la différence qui se trouve entre la *vérité* interne ou de conséquence, et la *vérité* externe ou de principe; elles peuvent aussi nous faire connaître comment la logique dans son exercice s'étend à l'infini, servant à toutes les sciences pour tirer des conséquences de leurs principes, au lieu que la logique dans les règles qu'elle prescrit, et qui la constituent un art particulier, est en elle-même très-bornée. En effet elle n'aboutit qu'à tirer une connaissance d'une autre connaissance par la liaison d'une idée avec une autre idée.

Il s'ensuit de là que toutes les sciences sont susceptibles de démonstrations aussi évidentes que

celles de la géométrie et des mathématiques, puisqu'elles ne sont qu'un tissu de *vérités* logiques, en ce qu'elles ont d'évident et de démontré. Elles se rencontrent bien avec des *vérités* externes; mais ce n'est point de là qu'elles tirent leur vertu démonstrative; leurs démonstrations subsistent quelquefois sans *vérité* externe.

Ainsi la géométrie démontre-t-elle, comme nous l'avons déjà dit, qu'un globe mille fois plus grand que la terre peut se soutenir sur un essieu moins gros mille fois qu'une aiguille; mais un globe et une aiguille, tels que la géométrie se les figure ici, ne subsistent point dans la réalité : ce sont de pures abstractions que notre esprit se forme sur ces objets.

Admirons ici la réflexion de quelques-uns de nos grands esprits : *il n'est de science*, disent-ils, *que dans la géométrie et les mathématiques*. C'est dire nettement, il n'est de science que celle qui peut très-bien subsister sans la réalité des choses, mais par la seule liaison qui se trouve entre des idées abstraites que l'esprit se forme à son gré. On trouvera à son gré de pareilles démonstrations dans toutes les sciences.

La physique démontrera, par exemple, le secret de rendre l'homme immortel. Il ne meurt que par les accidents du dehors ou par l'épuisement du dedans; il ne faut donc qu'éviter les accidents du dehors, et réparer au dedans ce qui

s'épuise de notre substance, par une nourriture qui convienne parfaitement avec notre tempérament et nos dispositions actuelles. Dans cette abstraction, voilà l'homme immortel démonstrativement et mathématiquement; mais *c'est le globe de la terre sur une aiguille*.

La morale démontrera de son côté le moyen de conserver dans une paix inaltérable tous les États du monde. La démonstration ne se tirera pas de loin. Tous les hommes se conduisent par leur intérêt : l'intérêt des souverains est de se conserver mutuellement dans l'intelligence; cet intérêt est manifeste par la multiplication qui se fait pendant la paix, et des sujets du souverain, et des richesses d'un État. Le moyen d'entretenir cette intelligence est également démontré. Il ne faut qu'assembler tous les députés des souverains dans une ville commune, où l'on conviendra d'en passer à la pluralité des suffrages, et où l'on prendra des moyens propres à contraindre le moindre nombre de s'accorder au plus grand nombre; mais *c'est le globe sur l'aiguille*. Prenez toutes ces *vérités* par leur abstraction et sans les circonstances dont elles sont accompagnées dans la réalité des choses : ce sont là autant de démonstrations équivalentes aux géométriques.

Mais les unes et les autres, pour exister dans la pratique, supposent certains faits. Si donc l'expérience s'accorde avec nos idées, et la *vérité*

externe avec la *vérité* interne, les démonstrations nous guideront aussi sûrement dans toutes les sciences par rapport à leur objet particulier, que les démonstrations de géométrie par rapport aux démonstrations sur l'étendue.

Il n'est point de globe parfait qui se soutienne sur la pointe d'une aiguille; et la *vérité* géométrique ne subsiste point au dehors, comme elle est dans la précision que forme notre esprit à ce sujet. Cette précision ne laisse pas d'être d'usage même au dehors, en montrant que pour faire soutenir un globe sur un axe le plus menu, il faut travailler à faire le globe le plus rond, le plus égal de toutes parts, et le plus parfait qui puisse être fabriqué par l'industrie humaine.

Il n'est point aussi dans la nature aucune sorte de nourriture si conforme à notre tempérament et à nos dispositions actuelles, qu'elle répare exactement tout ce qui dépérit de notre substance; mais plus la nourriture dont nous usons approche de ce caractère, plus aussi toutes choses demeurant égales d'ailleurs, notre vie se prolonge.

En un mot, qu'on me garantisse des faits, et je garantis dans toutes les sciences des démonstrations géométriques, ou équivalentes en évidence aux géométriques : pourquoi? parce que toutes les sciences ont leur objet, et tous les objets fournissent matière à des idées abstraites qui peuvent se lier les unes avec les autres : c'est ce qui fait

la nature des *vérités* logiques, et le seul caractère des démonstrations géométriques. *Voyez* la *Logique* du Père Buffier.

Quand on demande s'il y a des *vérités*, cela ne fait aucune difficulté par rapport aux *vérités* internes : tous les livres en sont remplis; il n'y a pas jusqu'à ceux qui se proposent pour but d'anéantir toutes les *vérités* tant internes qu'externes. Accordez une fois à Sextus Empiricus que toute certitude doit être accompagnée d'une démonstration, il est évident qu'on ne peut être sûr de rien, puisque dans un progrès à l'infini de démonstrations on ne peut se fixer à rien. Toute la difficulté roule sur les *vérités* externes. *Voyez* les premiers principes.

VÉRITÉ MÉTAPHYSIQUE OU TRANSCENDANTALE. On appelle ainsi l'ordre qui règne dans la variété des diverses choses, tant simultanées que successives, qui conviennent à l'être. C'est par là que nous remarquons ce qui distingue la veille du sommeil, c'est l'ordre qui règne dans les événements vrais et réels de la veille; au lieu que les songes forgent des combinaisons où il n'y a ni *vérité* ni réalité, parce qu'elles sont destituées de raison suffisante, et qu'elles supposent même la coexistence de choses contradictoires. La *vérité* qui résulte de l'ordre et qui coïncide presque avec lui, convient donc à tout être, à Dieu, au monde, en tant qu'on l'envisage comme une unité, et à

tout individu existant dans le monde, homme, arbre, etc.

Tout être est donc vrai. Cette *vérité* est intrinsèque à l'être, et ne dépend point de nos connaissances. Ce n'est pas comme en logique, où l'on appelle *vrai* ce qui est tel qu'il nous paraît. Quand je dis, par exemple, voilà un lingot de véritable or, la *vérité* n'a lieu qu'au cas que ce lingot soit effectivement ce que j'affirme qu'il est; mais cette *vérité* est plutôt celle du jugement que celle de l'être même. Le lingot n'est pas tel que vous dites, mais il n'en a pas moins sa *vérité transcendantale;* c'est une masse réelle qui ne saurait être autre qu'elle est, et dont l'essence et les attributs sont liés par des raisons suffisantes.

Les deux grands principes, l'un de contradiction, l'autre de raison suffisante, sont la source de cette *vérité* universelle, sans laquelle il n'y aurait point de *vérité* logique dans les propositions universelles, et les singulières elles-mêmes ne seraient vraies que dans un instant : car si un être n'est pas tellement ce qu'il est qu'il ne puisse être autre chose, comment puis-je former les notions des genres et des espèces, et compter sur elles? Ces qualités et ces attributs que j'ai séparés comme fixes et invariables, ne sont rien moins que tels; tout être est indifférent à tout autre attribut, il en reçoit et il en perd sans raison suffisante. Ce n'est donc qu'en supposant la *vérité* des êtres,

c'est-à-dire l'immutabilité de leur essence, et la permanence de leurs attributs, qu'on peut les ranger dans ces classes génériques et spécifiques dont la nécessité est indispensable pour former le moindre raisonnement. Les propriétés des nombres et des figures ne seraient pas plus constantes. Peut-être que demain deux et deux feront cinq, et qu'un triangle aura quatre angles : par là toutes les sciences perdraient leur unique et inébranlable fondement.

VERSER, v. act. (*Gram.*) c'est vider un vaisseau d'un fluide qui y est contenu. *Versez* à boire. *Versez* par inclination, ou décantez. Les évangélistes n'accusent pas unanimement Hérode d'avoir *versé* le sang des innocents. Que l'Esprit-Saint *verse* sur vous sa grâce sanctifiante. *Verser* se prend dans des sens très-différents; on dit qu'un carrosse a *versé*; que les blés sont *versés* lorsqu'ils ont été battus de l'orage; qu'un homme est *versé* dans l'histoire, dans les lettres, lorsqu'il s'en est occupé long-temps et avec succès.

VICE, s. m. L'usage a mis de la différence entre un *défaut* et un *vice*; tout *vice* est *défaut*, mais tout *défaut* n'est pas *vice*. On suppose à l'homme qui a un *vice*, une liberté qui le rend coupable à nos yeux; le défaut tombe communément sur le compte de la nature; on excuse l'homme, on accuse la nature. Lorsque la philosophie discute ces dictinctions avec une exactitude bien scrupu-

leuse, elle les trouve souvent vides de sens. Un homme est-il plus maître d'être pusillanime, voluptueux, colère en un mot, que louche, bossu ou boiteux? Plus on accorde à l'organisation, à l'éducation, aux mœurs nationales, au climat, aux circonstances qui ont disposé de notre vie, depuis l'instant où nous sommes tombés du sein de la nature, jusqu'à celui où nous existons, moins on est vain des bonnes qualités qu'on possède, et qu'on se doit si peu à soi-même, plus on est indulgent pour les défauts et les *vices* des autres; plus on est circonspect dans l'emploi des mots vicieux et vertueux, qu'on ne prononce jamais sans amour ou sans haine, plus on a de penchant à leur substituer ceux de malheureusement et d'heureusement nés, qu'un sentiment de commisération accompagne toujours. Vous avez pitié d'un aveugle; et qu'est-ce qu'un méchant, sinon un homme qui a la vue courte, et qui ne voit pas au delà du moment où il agit?

VICTIMAIRE, s. m. (*Hist. anc.*) C'était chez les Anciens un ministre ou serviteur des prêtres, un bas officier des sacrifices dont la fonction était d'amener et de délier les victimes, de préparer l'eau, le couteau, les gâteaux et toutes les autres choses nécessaires pour les sacrifices.

C'était aussi à eux qu'il appartenait de terrasser, d'assommer ou d'égorger les victimes; pour cet effet ils se plaçaient auprès de l'autel, nus

jusqu'à la ceinture, et n'ayant sur la tête qu'une couronne de laurier. Ils tenaient une hache sur l'épaule ou un couteau à la main, et demandaient au sacrificateur s'il était temps de frapper la victime, en disant, *agone?* frapperai-je? C'est de là qu'on les a appelés *agones*, *cultellarii* ou *cultrarii*. Quand le prêtre leur avait donné le signal, ils tuaient la victime, ou en l'assommant avec le dos de leur hache, ou en lui plongeant le couteau dans la gorge; ensuite ils la dépouillaient, et après l'avoir lavée et parsemée de fleurs, ils la mettaient sur l'autel: ils avaient pour eux la portion mise en réserve pour les dieux; dont ils faisaient leur profit, l'exposant publiquement en vente à quiconque voulait l'acheter. Ce sont ces viandes offertes aux idoles dont il est parlé dans les Épîtres de saint Paul, sous le nom d'*Idolothyta*, et qu'il était défendu aux chrétiens de manger.

VICTOIRE DE SAINT MICHEL SUR LE DIABLE, (*Peinture.*) fameux tableau de Raphaël. Dans les conférences de l'Académie de Peinture recueillies par Félibien, la première traite des perfections du dessin et de l'expression de cet admirable tableau. J'y renvoie les curieux; ils y trouveront en même temps d'excellentes remarques, qui ne peuvent qu'être utiles aux gens de l'art et très-agréables aux amateurs, surtout s'ils ont sous les yeux quelque estampe choisie du tableau. Mais pour doubler le plaisir, il faut y joindre la description su-

blime que Milton fait du combat et de la *victoire de saint Michel sur le diable* :

For likest Gods they seem'd,
Stood they or mov'd, in stature, motion, arms;
Fit to decide the empire of great Heav'n.
Now wav'd their fiery swords, and in the air
Made horrid circles; tow broad funs their shields.
Blaz'd opposite, while expectation stood
In horror : from each hand with speed retir'd,
Where erst was thic kest sight, th'angelic throng;
And lest large field, unsafe within the wind
Of such commotion : such as (to set forth
Great thins by small) if natur's concord broke,
Among the constellations ware were sprung,
Two planest rushing from aspect malign
Of fiercest opposition, in mid-sky,
Should combat, and their jarring sphears confund [1]......

« Ils ressemblaient à des dieux, soit qu'ils se tinssent de pied ferme, soit qu'ils allassent en avant; leur stature, leurs mouvements, et leurs armes, montraient qu'ils étaient propres à décider du grand empire du ciel. On les voyait tourner avec une rapidité incroyable leurs épées flamboyantes, qui traçaient par les airs d'horribles sphères de feu. Leurs boucliers, tels que deux grands soleils, resplendissaient vis-à-vis l'un de l'autre. Ce grand spectacle suspendit le mouvement des deux partis saisis d'horreur, etc.... »

Je donne le reste à traduire aux plus habiles.

VICTORIEUX, adj. (*Gram.*) qui a remporté la victoire. On dit, un prince *victorieux*, une

[1] Milton, *Paradise loost*, book VI, v. 300 et suiv.

armée *victorieuse*. Jésus-Christ est demeuré *victorieux* du vieux serpent, du péché, de la mort et de l'enfer; un raisonnement *victorieux*, une pièce *victorieuse*, une grâce *victorieuse*.

VIEIL, VIEUX, adj. (*Gram.*) qui est depuis long-temps, et qui touche à la fin de sa durée. Un *vieil* homme, un *vieil* habit, un *vieux* cheval. C'est un homicide, à la manière de Platon, que de caresser une *vieille*. On est *vieux* à soixante ans; décrépit à quatre-vingts. Il y a de *vieilles* histoires, qui n'en sont pas plus vraies, quoiqu'on les répète sans cesse; de *vieux* bons mots que tout le monde sait, et qui sont la provision d'esprit des sots; de *vieux* manuscrits qu'on ne consulte plus : peu de *vieilles* passions; beaucoup de *vieux* livres, qu'on ne lit guère, quoique souvent une page de ces *vieux* livres ait plus de substance que tout un volume nouveau; on parle aussi d'un bon *vieux* temps qu'on regrette, et ces regrets prouvent du moins qu'on est mécontent de celui qui court; de *vieilles* amitiés; d'un *vieux* langage dont notre jargon académique n'est qu'un squelette; de *vieux* capitaines qui savaient leur métier, et dont nous avons bon besoin, etc.

VIGUEUR, s. f. (*Gram.*) grande force; il se dit des hommes, des plantes et des animaux, de l'ame et du corps, des membres et des qualités. Il est dans la *vigueur* de l'âge. Bacon est plein d'idées *vigoureuses*. Lorsque les lois sont sans

vigueur, les mauvaises actions sans châtiments, les bonnes sans récompense, il faut que l'anarchie s'introduise, et que les peuples tombent dans l'avilissement et le malheur. Quelques actions de *vigueur* de la part d'un prince intelligent et ferme suffisent pour relever un État chancelant. Il y a peu d'auteurs qui aient plus de *vigueur* dans le style que Montaigne. Les plantes sur la fin de l'été sont sans *vigueur*. La *vigueur* du corps et de l'esprit est rare sous les climats très-chauds.

VIL, adj. (*Gram.*) C'est celui qui a quelque mauvaise qualité, ou qui a commis quelque mauvaise action, qui marque dans son ame de la pusillanimité, de l'intérêt sordide, de la duplicité, de la lâcheté; il y a des vices qui se font abhorrer, mais qui, supposant quelque énergie dans le caractère, n'avilissent pas. Comme ce sont les usages, les coutumes, les préjugés, les superstitions, les circonstances même momentanées qui décident de la valeur morale des actions; il y a telle action *vile* chez un peuple, indifférente ou même peut-être honorable chez un autre; telle action qui était *vile* chez le même peuple, dans un certain temps, et qui a cessé de l'être; la morale n'est guère moins en vicissitude chez les hommes, et peut-être dans un même homme que la plupart des autres choses de la nature ou de l'art;

Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
Quæ nunc sunt in honore. (Horat. *Art. poet.*)

C'est ce qu'on peut dire des vertus et des vices nationaux, comme des mots. Tacite nous apprend que les Romains regardaient les Juifs, le peuple de Dieu, celui qu'il s'était choisi, pour lequel tant de miracles s'étaient opérés, comme la partie la plus *vile* des hommes.

VINDICATIF, adj. (*Gram.*) Celui qui est enclin à la vengeance. Je ne voudrais pas appeler *vindicatif* celui qui se rappelle facilement l'injure qu'il a reçue; car il y a des hommes qui se souviennent très-bien, qui n'oublient même jamais les torts qu'on a avec eux, et qui ne s'en vengent point, qui ne sont point tourmentés par la rancune et le ressentiment; c'est une affaire purement de mémoire. Ils ont l'insulte qui leur est propre, présente à l'esprit à peu près comme celle qu'on a faite à un autre, et dont ils ont été témoins. Il y a donc dans l'esprit de vengeance quelque chose de plus que la mémoire de l'injure. Je pense qu'au moment de l'injure le ressentiment naît plus ou moins vif; dans cet état du ressentiment, les organes intérieurs sont affectés d'une certaine manière; nous le sentons au mouvement qui s'y produit. Si cette affection dure, tient longtemps; si elle passe, mais qu'elle reprenne facilement; si elle reprend avec plus de force qu'auparavant; voilà ce qui constituera le *vindicatif*. *Mutatis mutandis*, appliquez les mêmes idées à toutes les autres passions, et vous aurez ce qu'on

appelle le *caractère dominant*. C'est un tic des organes intérieurs, vice qu'il est très-dangereux de prendre, qu'on peut contracter de cent manières différentes, auquel la nature dispose et qu'elle donne même quelquefois. Lorsqu'elle le donne, il est impossible de s'en défaire; c'est une affection des organes intérieurs qu'il n'est pas plus possible de changer que celle des organes extérieurs; on ne refait pas plus son cœur, sa poitrine, ses intestins, son estomac, les fibres passionnées, que son front, ses yeux ou son nez. Celui qui est colère par vice de conformation restera colère; celui qui est humain, tendre, compatissant, restera tendre, humain, compatissant; celui qui est cruel et sanguinaire trouvera du plaisir à plonger le poignard dans le sein de son semblable, aimera à voir couler le sang, se complaira dans les transes du moribond, et repaîtra ses yeux des convulsions de son agonie. Si l'on a vu des hommes prendre des caractères tout opposés à ceux qu'ils avaient ou paraissaient avoir naturellement, c'est que le premier qu'ils ont montré n'était que simulé, ou que peut-être il est possible que les organes intérieurs aient d'abord la conformation qui donne telle passion dominante, tel fond de caractère; qu'en s'étendant, qu'en croissant avec l'âge, ils prennent cette conformation habituelle qui rend le caractère différent, ou même qui donne un caractère opposé. Il en est ainsi des organes exté-

rieurs; tel enfant dans ses premières années est beau, et devient laid; tel autre est laid, et devient beau.

VISITE, s. f. (*Gram.*) acte de civilité, qui consiste à marquer quelque intérêt à quelqu'un en se présentant à sa porte pour le voir. L'activité et l'ennui ont multiplié les *visites* à l'infini. On se *visite* pour quelque chose que ce soit; et quand on n'a aucune raison de se *visiter*, on se *visite* pour rien. Faire une *visite*, c'est fuir l'ennui de chez soi, pour aller chercher l'ennui d'un autre lieu.

VOILER, v. act. (*Gram.*) couvrir d'un voile; donner le voile. Les vestales étaient presque toujours *voilées*. C'est ce prélat qui l'a *voilée*. Il faut *voiler* certaines idées. Faut-il *voiler* sa méchanceté? faut-il la laisser paraître? Faut-il être impudent ou hypocrite? C'est qu'il faut être bon pour n'avoir point à choisir entre l'hypocrisie et l'impudence. Le voile qui nous dérobe les objets par intervalle, sert à nos plaisirs qu'il rend plus durables et plus piquants. Le desir est caché sous le voile; levez le voile, le desir s'accroît, et le plaisir naît.

VOLAGE, adj. (*Gram.*) inconstant, léger, changeant : tous ces mots sont synonymes; ce sont des métaphores empruntées de différents objets : léger, des corps tels que les plumes, qui n'ayant pas assez de masse, eu égard à leur surface, sont détournées et emportées çà et là à chaque instant de leur chute; changeant, de la surface de la terre

ou du ciel qui n'est pas un moment la même; inconstant, de l'atmosphère de l'air, et des vents; *volage*, des oiseaux : on dit des enfants qu'ils ont l'esprit et le caractère *volage;* d'une femme qui change souvent d'objet, qu'elle est *volage*.

VOLONTÉ, s. f. (*Gram. et Philosophie morale.*) C'est l'effet de l'impression d'un objet présent à nos sens ou à notre réflexion, en conséquence de laquelle nous sommes portés tout entiers vers cet objet comme vers un bien dont nous avons la connaissance, et qui excite notre appétit, ou nous en sommes éloignés comme d'un mal que nous connaissons aussi, et qui excite notre crainte et notre aversion. Aussi il y a toujours un objet dans l'action de la *volonté;* car quand on veut, on veut quelque chose; de l'attention à cet objet, une crainte ou un desir excité. De là vient que nous prenons à tout moment la *volonté* pour la liberté. Si l'on pouvait supposer cent mille hommes tous absolument conditionnés de même, et qu'on leur présentât un même objet de desir ou d'aversion, ils le desireraient tous, et tous de la même manière, ou le rejeteraient tous, et tous de la même manière. Il n'y a nulle différence entre la *volonté* des fous et des hommes dans leur bon sens, de l'homme qui veille et de l'homme qui rêve, du malade qui a la fièvre chaude et de l'homme qui jouit de la plus parfaite santé, de l'homme tranquille et de l'homme passionné, de celui qu'on

traîne au supplice ou de celui qui y marche intrépidement. Ils sont tous également emportés tout entiers par l'impression d'un objet qui les attire ou qui les repousse. S'ils veulent subitement le contraire de ce qu'ils voulaient, c'est qu'il est tombé un atome sur le bras de la balance, qui l'a fait pencher du côté opposé. On ne sait ce qu'on veut lorsque les deux bras sont à peu près également chargés. Si l'on pèse bien ces considérations, on sentira combien il est difficile de se faire une notion quelconque de la liberté, surtout dans un enchaînement de causes et des effets, tels que celui dont nous faisons partie.

VOLUPTÉ, s. f. (*Morale.*) La *volupté*, selon Aristipe, ressemble à une reine magnifique et parée de sa seule beauté; son trône est d'or, et les Vertus, en habit de fête, s'empressent de la servir. Ces vertus sont la Prudence, la Justice, la Force, la Tempérance; toutes quatre véritablement soigneuses de faire leur cour à la *Volupté*, et de prévenir ses moindres souhaits. La Prudence veille à son repos, à sa sûreté; la Justice l'empêche de faire tort à personne, de peur qu'on ne lui rende injure pour injure, sans qu'elle puisse s'en plaindre; la Force la retient, si par hasard quelque douleur vive et soudaine l'obligeait d'attenter sur elle-même; enfin la Tempérance lui défend toutes sortes d'excès, et l'avertit assidument que la santé est le plus grand de tous les

biens, ou celui du moins sans lequel tous les autres deviennent inutiles, ne se font point sentir.

La morale d'Aristipe, comme on voit, portait sans détour à la *volupté*, et en cela elle s'accordait avec la morale d'Épicure. Il y avait cependant entre eux cette différence, que le premier regardait comme une obligation indispensable de se mêler des affaires publiques, de s'assujétir dès sa jeunesse à la société, en possédant des charges et des emplois, en remplissant tous les devoirs de la vie civile; et que le second conseillait de fuir le grand monde, de préférer à l'éclat qui importune, cette douce obscurité qui satisfait, de rechercher enfin dans la solitude un sort indépendant des caprices de la fortune. Cette contrariété de sentiments entre deux grands philosophes, donna lieu au stoïcien Panétius d'appeler en raillant la *volupté* d'Aristipe, *la volupté debout*, et celle d'Épicure, *la volupté assise*.

Il s'éleva dans le quatrième siècle de l'Église un hérésiarque (Jovinian) qu'on nomma l'*Aristipe* et l'*Épicure des chrétiens*, parce qu'il osait soutenir que la religion et la *volupté* n'étaient point incompatibles; paradoxe qu'il colorait de spécieux prétextes, en dégageant d'une part la *volupté* de ce qu'elle a de plus grossier; et de l'autre, en réduisant toutes les pratiques de la religion à des simples actes de charité. Cette espèce de système séduisit beaucoup de gens, sur-

tout des prêtres et des vierges consacrées à Dieu; mais saint Jérôme attaqua ouvertement le perfide hérésiarque; et sa victoire fut aussi brillante que complète. « Vous croyez, lui disait-il, avoir persuadé ceux qui marchent sur vos traces, détrompez-vous, ils étaient déjà persuadés par les penchants secrets de leur cœur. »

Jamais réputation n'a plus varié que celle d'Épicure; ses ennemis le décriaient comme un voluptueux, que l'apparence seule du plaisir entraînait sans cesse hors de lui-même, et qui ne sortait de son oisiveté que pour se livrer à la débauche. Ses amis, au contraire, le dépeignaient comme un sage qui fuyait par goût et par raison le tumulte des affaires, qui préférait un genre de vie bien ménagé, aux flatteuses chimères dont l'ambition repaît les autres hommes, et qui par une judicieuse économie mêlait les plaisirs à l'étude, et une conversation agréable au sérieux de la méditation. Cet homme poli et simple dans ses manières, enseignait à éviter tous les excès qui peuvent déranger la santé, à se soustraire aux impressions douloureuses, à ne desirer que ce qu'on peut obtenir, à se conserver enfin dans une assiette d'esprit tranquille. Au fond cette doctrine était très-raisonnable, et l'on ne saurait nier qu'en prenant le mot de *bonheur* comme il le prenait, la félicité de l'homme ne consiste dans le plaisir. Épicure n'a point pris le change, comme presque tous les an-

ciens philosophes qui, en parlant du bonheur, se sont attachés non à la cause formelle, mais à la cause efficiente. Pour Épicure, il considère la béatitude en elle-même et dans son état formel, et non pas selon le rapport qu'elle a à des êtres tout-à-fait externes, comme sont les causes efficientes. Cette manière de considérer le bonheur, est sans doute la plus exácte et la plus philosophique. Épicure a donc bien fait de la choisir, et il s'en est si bien servi, qu'elle l'a conduit précisément où il fallait qu'il allât. Le seul dogme que l'on pouvait établir raisonnablement, selon cette route, était de dire que la béatitude de l'homme consiste dans le sentiment du plaisir, ou en général dans le contentement de l'esprit. Cette doctrine ne comporte point pour cela que l'on établit le bonheur de l'homme dans la bonne chère et dans les molles amours : car tout au plus ce ne peuvent être que des causes efficientes, et c'est de quoi il ne s'agit pas; quand il s'agira des causes efficientes, on vous marquera les meilleures, on vous indiquera d'un côté les objets les plus capables de conserver la santé de votre corps, et de l'autre les occupations les plus propres à prévenir les chagrins de l'esprit; on vous prescrira donc la sobriété, la tempérance, et le combat contre les passions tumultueuses et déréglées, qui ôtent à l'ame la tranquillité d'esprit qui ne contribue pas peu à son bonheur : on vous dira que la *volupté*

pure ne se trouve ni dans la satisfaction des sens, ni dans l'émotion des appétits; la raison en doit être la maîtresse, elle en doit être la règle, les sens n'en sont que les ministres, et ainsi quelques délices que nous espérions dans la bonne chère, dans les plaisirs de la vue, dans les parfums et la musique, si nous n'approchons de ces choses avec une ame tranquille, nous serons trompés, nous nous abuserons d'une fausse joie, et nous prendrons l'ombre du plaisir pour le plaisir même. Un esprit troublé et emporté loin de lui par la violence des passions, ne saurait goûter une *volupté* capable de rendre l'homme heureux. C'étaient là les *voluptés* dans lesquelles Épicure faisait consister le bonheur de l'homme. Voici comment il s'en explique : c'est à Ménecée qu'il écrit : « Encore que nous disions, mon cher Ménecée, que la *volupté* est la fin de l'homme, nous n'entendons pas parler des *voluptés* sales et infâmes, et de celles qui viennent de l'intempérance et de la sensualité. Cette mauvaise opinion est celle des personnes qui ignorent nos préceptes ou qui les combattent, qui les rejettent absolument ou qui en corrompent le vrai sens. » Malgré cette apologie qu'il faisait de l'innocence de sa doctrine contre la calomnie et l'ignorance, on se récria sur le mot de *volupté*; les gens qui en étaient déjà gâtés, en abusèrent; les ennemis de la secte s'en prévalurent, et ainsi le nom d'*épicurien* devint très-odieux. Les stoï-

ciens qu'on pourrait nommer *les jansénistes du paganisme*, firent tout ce qu'ils purent contre Épicure, afin de le rendre odieux et de le faire persécuter. Ils lui imputèrent de ruiner le culte des dieux, et de pousser dans la débauche le genre humain. Il ne s'oublia point dans cette rencontre, il sut penser et agir en philosophe; il exposa ses sentiments aux yeux du public; il fit des ouvrages de piété; il recommanda la vénération des dieux, la sobriété, la continence; il ne se plaignit point des bruits injurieux qu'on versait sur lui à pleines mains. « J'aime mieux, disait-il, les souffrir et les passer sous silence, que de troubler par une guerre désagréable la douceur de mon repos. » Aussi le public, du moins celui qui veut connaître avant que de juger, se déclara-t-il en toutes les occasions pour Épicure; il estimait sa probité, son éloignement des vaines disputes, la netteté de ses mœurs, et cette grande tempérance dont il faisait profession, et qui loin d'être ennemie de la *volupté*, en est plutôt l'assaisonnement. Sa patrie lui éleva plusieurs statues; d'ailleurs ses vrais disciples et ses amis particuliers vivaient d'une manière noble et pleine d'égards les uns pour les autres; ils portaient à l'excès tous les devoirs de l'amitié, et préféraient constamment l'honnête à l'agréable. Un maître qui a su inspirer tant d'amour pour les vertus douces et bienfaisantes, ne pouvait manquer d'être un grand homme;

mais on ne doit pas reconnaître pour ses disciples quelques libertins qui ayant abusé du nom de ce philosophe, ont ruiné la réputation de sa secte. Ces gens ont donné à leurs vices l'inscription de sa sagesse, ils ont corrompu sa doctrine par leurs mauvaises mœurs, et se sont jetés en foule dans son parti, seulement parce qu'ils entendaient qu'on y louait la *volupté*, sans approfondir ce que c'était que cette *volupté*. Ils se sont contentés de son nom en général, et l'ont fait servir de voile à leurs débauches; et ils ont cherché l'autorité d'un grand homme, pour appuyer les désordres de leur vie, au lieu de profiter des sages conseils de ce philosophe, et de corriger leurs vicieuses inclinations dans son école. La réputation d'Épicure serait en très-mauvais état, si quelques personnes désintéressées n'avaient pris soin d'étudier plus à fond sa morale. Il s'est donc trouvé des gens qui se sont informés de la vie de ce philosophe, et qui sans s'arrêter à la croyance du vulgaire, ni à l'écorce des choses, ont voulu pénétrer plus avant, et ont rendu des témoignages fort authentiques de la probité de sa personne, et de la pureté de sa doctrine. Ils ont publié à la face de toute la terre, que sa *volupté* était aussi sévère que la vertu des stoïciens, et que pour être débauché comme Épicure, il fallait être aussi sobre que Zénon. Parmi ceux qui ont fait l'apologie d'Épicure, on peut compter Éricius Putea-

nus, le fameux dom Francisca de Quevedo, Sarazin, le sieur Colomiés, M. de Saint-Évremont, dont les réflexions sont curieuses et de bon goût, M. le baron Descoutures, la Mothe le Vayer, l'abbé Saint-Réal, et Sorbière. Un auteur moderne qui a donné des ouvrages d'un goût très-fin, avait promis un commentaire sur la réputation des Anciens; celle d'Épicure devait y être rétablie. Gassendi s'est surtout signalé dans la défense de ce philosophe; ce qu'il a fait là dessus est un chef-d'œuvre, le plus beau et le plus judicieux recueil qui se puisse voir, et dont l'ordonnance est la plus nette et la mieux réglée. M. le chevalier Temple, si illustre par ses ambassades, s'est aussi déclaré le défenseur d'Épicure, avec une adresse toute particulière. On peut dire en général que la morale d'Épicure est plus sensée et plus raisonnable que celle des stoïciens, bien entendu qu'il soit question du système du paganisme.

On entend communément par *volupté*, tout amour du plaisir qui n'est point dirigé par la raison; et, en ce sens, toute *volupté* est illicite; le plaisir peut être considéré par rapport à l'homme qui a ce sentiment, par rapport à la société, et par rapport à Dieu. S'il est opposé au bien de l'homme qui en a le sentiment, à celui de la société, ou au commerce que nous devons avoir avec Dieu, dès lors il est criminel. On doit mettre dans le prèmier rang ces *voluptés* empoi-

sonnées, qui font acheter aux hommes, par des plaisirs d'un instant, de longues douleurs. On doit penser la même chose de ces *voluptés* qui sont fondées sur la mauvaise foi et sur l'infidélité; qui établissent dans la société la confusion de race et d'enfants, et qui sont suivies de soupçons, de défiance, et fort souvent de meurtres et d'attentats sur les lois les plus sacrées et les plus inviolables de la nature. Enfin, on doit regarder comme un plaisir criminel le plaisir que Dieu défend, soit par la loi naturelle qu'il a donnée à tous les hommes, soit par une loi positive, comme le plaisir qui affaiblit, suspend ou détruit le commerce que nous avons avec lui, en nous rendant trop attachés aux créatures.

La *volupté* des yeux, de l'odorat, et de l'ouïe, est la plus innocente de toutes, quoiqu'elle puisse devenir criminelle, parce qu'on n'y détruit point son être, qu'on ne fait tort à personne; mais la *volupté* qui consiste dans les excès de la bonne chère, est beaucoup plus criminelle : elle ruine la santé de l'homme; elle abaisse l'esprit, le rappelant de ces hautes et sublimes contemplations pour lesquelles il est naturellement fait, à des sentiments qui l'attachent bassement aux délices de la table, comme aux sources de son bonheur. Mais le plaisir de la bonne chère n'est pas à beaucoup près si criminel que celui de l'ivresse, qui non seulement ruine la santé et abaisse l'esprit,

mais qui trouble notre raison et nous prive pendant un certain temps du glorieux caractère de créature raisonnable. La *volupté* de l'amour ne produit point de désordres tout-à-fait si sensibles; mais cependant on ne peut point dire qu'elle soit d'une conséquence moins dangereuse : l'amour est une espèce d'ivresse pour l'esprit et le cœur d'une personne qui se livre à cette passion; c'est l'ivresse de l'ame comme l'autre est l'ivresse du corps; le premier tombe dans une extravagance qui frappe les yeux de tout le monde, et le dernier extravague, quoiqu'il paraisse avoir plus de raison; d'ailleurs le premier renonce seulement à l'usage de la raison, au lieu que celui-ci renonce à son esprit et à son cœur en même temps. Mais quand vous venez à considérer ces deux passions dans l'opposition qu'elles ont au bien de la société, vous voyez que la moins déréglée est en quelque sorte plus criminelle que l'ivresse, parce que celle-ci ne nous cause qu'un désordre passager, au lieu que celle-là est suivie d'un dérèglement durable : l'amour est d'ailleurs plus souvent une source d'homicide que le vin; l'ivresse est sincère, mais l'amour est essentiellement perfide et infidèle. Enfin l'ivresse est une courte fureur qui nous ôte à Dieu pour nous livrer à nos passions; mais l'amour illicite est une idolâtrie perpétuelle.

L'amour-propre, sentant que le plaisir des sens est trop grossier pour satisfaire notre esprit, cher-

che à spiritualiser les *voluptés* corporelles. C'est pour cela qu'il a plu à l'amour-propre d'attacher à cette félicité grossière et charnelle la délicatesse des sentiments, l'estime d'esprit, et quelquefois même les devoirs de la religion, en la concevant spirituelle, glorieuse et sacrée. Ce prodigieux nombre de pensées, de sentiments, de fictions, d'écrits, d'histoires, de romans, que la *volupté* des sens a fait inventer, en est une preuve éclatante. A considérer les plaisirs de l'amour sous leur forme naturelle, ils ont une bassesse qui rebute notre orgueil. Que fallait-il faire pour les élever et pour les rendre dignes de l'homme? Il fallait les spiritualiser, les donner pour objet à la délicatesse de l'esprit, en faire une matière de beaux sentiments, inventer là-dessus des jeux d'imagination, les tourner agréablement par l'éloquence et la poésie. C'est pour cela que l'amour-propre a ennobli les honteux abaissements de la nature humaine : l'orgueil et la *volupté* sont deux passions qui, bien qu'elles viennent d'une même source, qui est l'amour-propre, ne laissent pourtant pas d'avoir quelque chose d'opposé. La *volupté* nous fait descendre, au lieu que l'orgueil veut nous élever; pour les concilier, l'amour-propre fait de deux choses l'une, ou il transporte la *volupté* dans l'orgueil, ou il transporte l'orgueil dans la *volupté;* renonçant au plaisir des sens, il cherchera un plus grand plaisir à acqué-

rir de l'estime : ainsi voilà la *volupté* dédommagée; ou, prenant la résolution de se satisfaire du côté du plaisir des sens, il attachera de l'estime à la *volupté* : ainsi voilà l'orgueil consolé de ses pertes; mais l'assaisonnement est encore bien plus flatteur, lorsqu'on regarde ce plaisir comme un plaisir que la religion ordonne. Une femme débauchée, qui pouvait se persuader dans le paganisme qu'elle faisait l'inclination d'un dieu, trouvait dans l'intempérance, des plaisirs bien plus sensibles; et un dévot qui se divertit, ou qui se venge sous des prétextes sacrés, trouve dans la *volupté* un sel plus piquant et plus agréable que la *volupté* même.

La plupart des hommes ne reconnaissent qu'une sorte de *volupté*, qui est celle des sens; ils la réduisent à l'intempérance corporelle, et ils ne s'aperçoivent pas qu'il y a dans le cœur de l'homme autant de *voluptés* différentes qu'il y a d'espèces de plaisirs dont il peut abuser, et autant d'espèces différentes de plaisirs, qu'il y a de passions qui agitent son ame.

L'avarice, qui semble se vouloir privér des plaisirs les plus innocents, a sa *volupté* qui la dédommage des douceurs auxquelles elle renonce :

. . . . *Populus me sibilat*,

dit cet avare dont Horace nous a fait le portrait,

At mihi plaudo
Ipse domi, simul ac nummos contemplor in arca.

Mais comme il y a des passions plus criminelles les unes que les autres, il y a aussi une sorte de *volupté* qui est particulièrement dangereuse. On peut la réduire à trois espèces; savoir, la *volupté* de la haine et de la vengeance, celle de l'orgueil et de l'ambition, celle de l'incrédulité et celle de l'impiété.

C'est une *volupté* d'orgueil que de s'arroger ou des biens qui ne nous appartiennent pas, ou des qualités qui sont en nous, mais qui ne sont point nôtres; ou une gloire que nous devons rapporter à Dieu, et non point à nous. On s'étonne avec raison que le peuple romain trouvât quelque sorte de plaisir dans les divertissements sanglants du Cirque, lorsqu'il voyait des gladiateurs s'égorger en sa présence pour son divertissement. On peut regarder ce plaisir barbare comme une *volupté* d'ambition et de vaine gloire : c'était flatter l'ambition des Romains, que de leur faire voir que les hommes n'étaient faits que pour leurs divertissements. Il y a une *volupté* de haine et de vengeance, qui consiste dans la joie que nous donnent les disgraces des autres hommes; c'est un affreux plaisir que celui qui se nourrit des larmes que les autres répandent; le degré de ce plaisir fait le degré de la haine qui le fait naître. Le grand Corneille, à qui on ne peut refuser d'avoir bien connu le cœur de l'homme, exprime dans ces vers l'excès de la haine par l'excès du plaisir :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre,
Voir tes maisons en cendre et tes lauriers en poudre,
Voir le dernier Romain à son dernier soupir,
Moi seule en être cause, et mourir de plaisir!

L'incrédulité se fortifie du plaisir de toutes les autres passions qui attaquent la religion, et se plaisent à nourrir des doutes favorables à leurs déréglements; et l'impiété qui semble commettre le mal pour le mal même, et sans en trouver aucun avantage, ne laisse pas d'avoir ses plaisirs secrets d'autant plus dangereux, que l'ame se les cache à elle-même dans l'instant qu'elle les goûte le mieux; il arrive souvent qu'un intérêt de vanité nous fait manquer de révérence à l'Être suprême. Nous voulons nous montrer redoutables aux hommes, en paraissant ne craindre point Dieu; nous blasphémons contre le ciel pour menacer la terre; mais ce n'est pourtant pas là le sel qui assaisonne principalement l'impiété. L'homme impie hait naturellement Dieu, parce qu'il hait la dépendance qui le soumet à son empire, et la loi qui borne ses desirs. Cette haine de la Divinité demeure cachée dans le cœur des hommes, où la faiblesse et la crainte la tiennent couverte, sans même que la raison s'en aperçoive le plus souvent; cette haine cachée fait trouver un plaisir secret dans ce qui brave la Divinité.

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

« Il dédaigne de voir le ciel qui le trahit. »

Tout cela a paru brave, parce qu'il était impie.

La *volupté* corporelle est plus sensible que la *volupté* spirituelle; mais celle-ci paraît plus criminelle que l'autre; car la *volupté* de l'orgueil est une *volupté* sacrilége, qui dérobe à Dieu l'honneur qui lui appartient, en retenant tout pour elle. La *volupté* de la haine est une *volupté* barbare et meurtrière qui se nourrit de pleurs; et la *volupté* de l'incrédulité est une *volupté* impie qui se plaît à dégrader la Divinité.

VOLUPTUEUX, adj. (*Gram.*) qui aime les plaisirs sensuels : en ce sens, tout homme est plus ou moins *voluptueux*. Ceux qui enseignent je ne sais quelle doctrine austère qui nous affligerait sur la sensibilité d'organes que nous avons reçue de la nature qui voulait que la conservation de l'espèce et la nôtre fussent encore un objet de plaisir; et sur cette foule d'objets qui nous entourent et qui sont destinés à émouvoir cette sensibilité en cent manières agréables, sont des atrabilaires à enfermer aux Petites-Maisons. Ils remercieraient volontiers l'Être tout puissant d'avoir fait des ronces, des épines, des venins, des tigres, des serpents, en un mot tout ce qu'il y a de nuisible et de malfaisant; et ils sont tout prêts à lui reprocher l'ombre, les eaux fraîches, les fruits exquis, les vins délicieux, en un mot, les marques de bonté et de bienfaisance qu'il a semées entre les choses que nous appelons *mauvaises* et *nuisibles*. A leur gré, la peine, la douleur, ne se rencontrent pas

assez souvent sur notre route. Ils voudraient que la souffrance précédât, accompagnât et suivît toujours le besoin; ils croient honorer Dieu par la privation des choses qu'il a créées. Ils ne s'aperçoivent pas que s'ils font bien de s'en priver, il a mal fait de les créer; qu'ils sont plus sages que lui; et qu'ils ont reconnu et évité le piége qu'il leur a tendu.

VRAISEMBLANCE, s. f. (*Métaphysique.*) La vérité, dit le P. Buffier, est quelque chose de si important pour l'homme, qu'il doit toujours chercher des moyens sûrs pour y arriver; et quand il ne le peut, il doit s'en dédommager en s'attachant à ce qui en approche le plus, qui est ce qu'on appelle *vraisemblance*.

Au reste, une opinion n'approche du vrai que par certains endroits; car, approcher du vrai, c'est ressembler au vrai, c'est-à-dire être propre à former ou à rappeler dans l'esprit l'idée du vrai. Or, si une opinion par tous les endroits par lesquels on la peut considérer, formait également les idées du vrai, il n'y paraîtrait rien que de vrai, on ne pourrait juger la chose que vraie; et par là ce serait effectivement le vrai, ou la vérité même.

D'ailleurs, comme ce qui n'est pas vrai est faux, et que ce qui ne ressemble pas au vrai ressemble au faux, il se trouve, en ce qui s'appelle *vraisemblable,* quelques endroits qui ressemblent au faux;

tandis que d'autres endroits ressemblent au vrai. Il faut donc faire la balance de ces endroits opposés, pour reconnaître lesquels l'emportent les uns sur les autres, afin d'attribuer à une opinion la qualité de *vraisemblable*, sans quoi au même temps elle serait vraisemblable et ne le serait pas.

En effet, quelle raison y aurait-il d'appeler *semblable au vrai*, ce qui ressemble autant au faux qu'au vrai? Si l'on nous demandait à quelle couleur ressemble une étoffe tachetée également de blanc et de noir, répondrions-nous qu'elle ressemble au blanc parce qu'il s'y trouve du blanc? On nous demanderait en même temps, pourquoi ne pas dire aussi qu'elle ressemble au noir, puisqu'elle tient autant de l'un que de l'autre. A plus forte raison ne pourrait-on pas dire que la couleur de cette étoffe ressemble au blanc, s'il s'y trouvait plus de noir que de blanc. Au contraire, si le blanc y dominait beaucoup plus que le noir, en sorte qu'elle rappelât tant d'idée du blanc, que le noir en comparaison ne fît qu'une impression peu sensible, on dirait que cette couleur approche du blanc, et ressemble à du blanc.

Ainsi dans les occasions où l'on ne parle pas avec une si grande exactitude, dès qu'il paraît un peu plus d'endroits vrais que de faux, on appelle la chose *vraisemblable*; mais pour être absolument vraisemblable, il faut qu'il se trouve manifestement et sensiblement beaucoup plus d'endroits

vrais que de faux, sans quoi la ressemblance demeure indéterminée, n'approchant pas plus de l'un que de l'autre. Ce que je dis de la *vraisemblance*, s'entend aussi de la probabilité; puisque la probabilité ne tombe que sur ce que l'esprit approuve à cause de sa ressemblance avec le vrai, se portant du côté où sont les plus grandes apparences de vérité, plutôt que du côté contraire, supposé qu'il veuille se déterminer. Je dis, *supposé qu'il veuille se déterminer*, car l'esprit ne se portant nécessairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit point dans tout son jour, il peut suspendre sa détermination; mais, supposé qu'il ne la suspende pas, il ne saurait pencher que du côté de la plus grande apparence de vrai.

On peut demander si, dans une opinion, il ne pourrait pas y avoir des endroits mitoyens entre le vrai et le faux, qui seraient des endroits où l'esprit ne saurait que penser. Or, dans les hypothèses pareilles, on doit regarder ce qui est mitoyen entre la vérité et la fausseté, comme s'il n'était rien du tout; puisqu'en effet il est incapable de faire aucune impression sur un esprit raisonnable. Dans les occasions mêmes où il se trouve de côté et d'autres des raisons égales de juger, l'usage autorise le mot de *vraisemblable;* mais comme ce vraisemblable ressemble autant au mensonge qu'à la vérité, j'aimerais mieux l'appeler *douteux* que *vraisemblable*.

Le plus haut degré du vraisemblable est celui qui approche de la certitude physique, laquelle peut subsister peut-être elle-même avec quelque soupçon ou possibilité de faux. Par exemple, je suis certain physiquement que le soleil éclairera demain l'horizon; mais cette certitude suppose que les choses demeureront dans un ordre naturel, et qu'à cet égard il ne se fera point de miracle. La *vraisemblance* augmente, pour ainsi dire, et s'approche du vrai par autant de degrés que les circonstances suivantes s'y rencontrent en plus grand nombre, et d'une manière plus expresse.

1°. Quand ce que nous jugeons vraisemblable s'accorde avec des vérités évidentes.

2°. Quand ayant douté d'une opinion nous venons à nous y conformer, à mesure que nous y faisons plus de réflexion, et que nous l'examinons de plus près.

3°. Quand des expériences que nous ne savions pas auparavant, surviennent à celles qui avaient été le fondement de notre opinion.

4°. Quand nous jugeons en conséquence d'un plus grand usage des choses que nous examinons.

5°. Quand les jugements que nous avons portés sur des choses de même nature se sont vérifiés dans la suite. Tels sont à peu près les divers caractères qui, selon leur étendue ou leur nombre plus considérable, rendent notre opinion plus semblable à la vérité; en sorte que si toutes ces circonstances se rencontraient dans toute leur étendue, alors

comme l'opinion serait parfaitement semblable à la vérité, elle passerait non seulement pour vraisemblable, mais pour vraie, ou même elle le serait en effet. Comme une étoffe qui, par tous les endroits, ressemblerait à du blanc, non seulement serait semblable à du blanc, mais encore serait dite absolument blanche.

Ce que nous venons d'observer sur la *vraisemblance* en général s'applique comme de soi-même à la *vraisemblance* qui se tire de l'autorité et du témoignage des hommes. Bien que les hommes en général puissent mentir, et que même nous ayons l'expérience qu'ils mentent souvent, néanmoins la nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour du vrai, la présomption est que celui qui nous parle suit cette inclination, lorsque nous n'avons aucune raison de juger ou de soupçonner qu'il ne dit pas vrai.

Les raisons que nous en pourrions avoir se tirent ou de sa personne, ou des choses qu'il nous dit; de sa personne, par rapport ou à son esprit, ou à sa volonté.

1°. Par rapport à son esprit, s'il est peu capable de bien juger de ce qu'il rapporte; 2°. si d'autres fois il s'y est mépris; 3°. s'il est d'une imagination ombrageuse ou échauffée : caractère très-commun même parmi des gens d'esprit qui prennent aisément l'ombre ou l'apparence des choses pour les choses mêmes; et le fantôme qu'ils se forment, pour la vérité qu'ils croient discerner.

Par rapport à la volonté, 1°. si c'est un homme qui se fait une habitude de parler autrement qu'il ne pense; 2°. si l'on a éprouvé qu'il lui échappe de ne pas dire exactement la vérité; 3°. si l'on aperçoit dans lui quelque intérêt à dissimuler : on doit alors être plus réservé à le croire.

A l'égard des choses qu'il dit, 1°. si elles ne se suivent et ne s'accordent pas bien; 2°. si elles conviennent mal avec ce qui nous a été dit par d'autres personnes aussi dignes de foi; 3°. si elles sont par elles-mêmes difficiles à croire, ou en des sujets où il ait pu aisément se méprendre.

Ces circonstances contraires rendent *vraisemblable* ce qui nous est rapporté : savoir, 1°. quand nous connaissons celui qui nous parle pour être d'un esprit juste et droit, d'une imagination réglée, et nullement ombrageuse, d'une sincérité exacte et constante; 2°. quand d'ailleurs les circonstances des choses qu'il dit ne se démentent point entre elles, mais s'accordent avec des faits ou des principes dont nous ne pouvons douter. A mesure que ces mêmes choses sont rapportées par un plus grand nombre de personnes, la *vraisemblance* augmentera aussi; elle pourra même de la sorte parvenir à un si haut degré, qu'il sera impossible de suspendre notre jugement, à la vue de tant de circonstances qui ressemblent au vrai. Le dernier degré de la *vraisemblance* est certitude, comme son premier degré est doute, c'est-à-dire qu'où finit le doute, là commence la *vraisem-*

blance, et où elle finit, là commence la certitude. Ainsi les deux extrêmes de la *vraisemblance* sont le doute et la certitude; elle occupe tout l'intervalle qui les sépare, et cet intervalle s'accroît d'autant plus qu'il est parcouru par des esprits plus fins et plus pénétrants. Pour des esprits médiocres et vulgaires, cet espace est toujours fort étroit; à peine savent-ils discerner les nuances du vrai et du vraisemblable.

L'usage le plus naturel et le plus général du vraisemblable est de suppléer pour le vrai : en sorte que là où notre esprit ne saurait atteindre le vrai, il atteigne du moins le vraisemblable, pour s'y reposer comme dans la situation la plus voisine du vrai.

1°. A l'égard des choses de pure spéculation, il est bon d'être réservé à ne porter son jugement dans les choses vraisemblables, qu'après une grande attention : pourquoi? parce que l'apparence du vrai subsiste alors avec une apparence de faux, qui peut suspendre notre jugement jusqu'à ce que la volonté le détermine. Je dis le suspendre, car elle n'a pas la faculté de déterminer l'esprit à ce qui paraît le moins vrai. Ainsi dans les choses de pure spéculation, c'est très-bien fait de ne juger que lorsque les degrés de *vraisemblance* sont très-considérables, et qu'ils font presque disparaître les apparences du faux, et le danger de se tromper.

En effet dans les choses de pure spéculation,

il ne se rencontre nul inconvénient à ne pas porter son jugement, lorsque l'on court quelque hasard de se tromper : or pourquoi juger quand d'un côté on peut s'en dispenser, et que d'un autre côté en jugeant on s'expose à donner dans le faux? il faudrait donc s'abstenir de juger sur la plupart des choses? n'est-ce pas le caractère d'un stupide? tout au contraire, c'est le caractère d'un esprit sensé, et d'un vrai philosophe, de ne juger des objets que par leur évidence, quand il ne se trouve nulle raison d'en user autrement : or il ne s'en trouve aucune de juger dans les choses de pure spéculation, quand elles ne sont que vraisemblables.

Cependant cette règle si judicieuse dans les choses de pure spéculation, n'est plus la même dans les choses de pratique et de conduite, où il faut par nécessité agir ou ne pas agir. Quoiqu'on ne doive pas prendre le vrai pour le vraisemblable, on doit néanmoins se déterminer, par rapport aux choses de pratique, à s'en contenter comme du vrai, n'arrêtant les yeux de l'esprit que sur les apparences de vérité, qui dans le vraisemblable surpassent les apparences du faux.

La raison de ceci est évidente, c'est que par rapport à la pratique il faut agir, et par conséquent prendre un parti : si l'on demeurait indéterminé, on n'agirait jamais; ce qui serait le plus pernicieux comme le plus impertinent de tous les partis. Ainsi pour ne pas demeurer indéterminé,

il faut comme fermer les yeux à ce qui pourrait paraître de vrai dans le parti contraire à celui qu'on embrasse actuellement. A la vérité dans la délibération on ne peut regarder de trop près aux diverses faces ou apparences de vrai qui se rencontrent de côté et d'autre, pour se bien assurer de quel côté est le vraisemblable; mais quand on en est une fois assuré, il faut par rapport à la pratique, le regarder comme vrai, et ne le point perdre de vue : sans quoi on tomberait nécessairement dans l'inaction ou dans l'inconstance; caractère de petitesse ou de faiblesse d'esprit.

Dans la nécessité où l'on est de se déterminer pour agir ou ne pas agir, l'indétermination est toujours un défaut de l'esprit, qui au milieu des faces diverses d'un même objet, ne discerne pas lesquelles doivent l'emporter sur les autres. Hors de ce besoin, on pourrait très-bien, et souvent avec plus de sagesse, demeurer indéterminé entre deux opinions qui ne sont que vraisemblables.

VULNÉRABLE, adj. (*Gram.*) qui peut être blessé. Les poètes ont dit qu'Achille n'était *vulnérable* qu'au talon. Achille est ici le symbole de tous les hommes extraordinaires. Quelque parfaits qu'ils aient été, quelque effort qu'ils aient fait pour s'élever au dessus de la condition humaine, il leur est toujours resté un endroit *vulnérable* et mortel; et c'est toujours un Pâris, quelque ame vile, basse et lâche qui le découvre.

Z.

ZEND-AVESTA, s. m. (*Philos. et Antiq.*) Cet article est destiné à réparer les inexactitudes qui peuvent se rencontrer dans celui où nous avons rendu compte de la philosophie des Parsis en général, et de celle de Zoroastre en particulier. C'est à M. Anquetil que nous devons les nouvelles lumières que nous avons acquises sur un objet qui devient important par ses liaisons avec l'histoire des Hébreux, des Grecs, des Indiens, et peut-être des Chinois.

Tandis que les hommes traversent les mers, sacrifient leur repos, la société de leurs parents, de leurs amis et de leurs concitoyens, et exposent leur vie pour aller chercher la richesse au delà des mers, il est beau d'en voir un oublier les mêmes avantages et courir les mêmes périls, pour l'instruction de ses semblables et la sienne [1].

Le *Zend-Avesta* est le nom commun sous lequel on comprend tous les ouvrages attribués à Zoroastre.

Les ministres de la religion des Parsis ou sectateurs modernes de l'ancienne doctrine de Zoroastre sont distingués en cinq ordres, les erbids, les mobids, les destours, les destours mobids, et les destours de destours.

[1] Cet homme est Anquetil du Perron, voyez tome IX, p. 355, la note; et tome XVIII, p. 186, l'art. PERSES (PHILOSOPHIE DES). ÉDIT.

On appelle *erbid* celui qui a subi la purification légale, qui a lu quatre jours de suite, sans interruption, le *Izeschné* et le *Vendidad*, et qui est initié dans les cérémonies du culte ordonné par Zoroastre.

Si après cette espèce d'ordination l'erbid continue de lire en public les ouvrages du *Zend* qui forment le rituel, et à exercer les fonctions sacerdotales, il devient mobid; s'il n'entend pas le *Zend-Avesta*, s'il se renferme dans l'étude de la loi du *Zend* et du *Pehlevy*, sans exercer les fonctions de ministre, il est appelé *destour*. Le destour mobid est celui qui réunit en lui les qualités du mobid et du destour; et le destours de destours est le premier destour d'une ville ou d'une province. C'est celui-ci qui décide des cas de conscience et des points difficiles de la loi. Les Parsis lui paient une sorte de dîme ecclésiastique. En aucun lieu du monde les choses célestes ne se dispensent gratuitement.

Arrivé à Surate, M. Anquetil trouva les Parsis divisés en deux sectes animées l'une contre l'autre du zèle le plus furieux. La superstition produit partout les mêmes effets. L'une de ces sectes s'appelait celle des *anciens croyants*, l'autre celle des *réformateurs*. De quoi s'agissait-il entre ces sectaires, qui pensèrent à tremper toute la contrée de leur sang? De savoir si le *penon*, ou la pièce de lin de neuf pouces en carré que les Parsis por-

tent sur le nez en certain temps, devait ou ne devait pas être mise sur le nez des agonisants.

Quid rides? mutato nomine de te fabula narratur!

Que produisit cette dispute? Ce que les hérésies produisent dans tous les cultes. On remonte aux sources et l'on s'instruit. Les anciens livres de la loi des Parsis furent feuilletés. Bientôt on s'aperçut que les ministres avaient abusé de la stupidité des peuples, pour l'accabler de purifications dont il n'était point question dans le *Zend,* et que cet ouvrage avait été défiguré par une foule d'interprétations absurdes. On se doute bien que ceux qui osèrent révéler aux peuples ces vérités, furent traités de *novateurs* et d'*impies*. A ces disputes il s'en joignit une autre sur le premier jour de l'année. Un homme de bien aurait en vain élevé la voix, et leur aurait crié : « Eh, mes frères, qu'importe à quel jour l'année commence? elle commencera heureusement aujourd'hui, demain, pourvu que vous vous aimiez les uns les autres, et que vous ayez de l'indulgence pour vos opinions diverses. Croyez-vous que Zoroastre n'eût pas déchiré ses livres, s'il eût pensé que chaque mot en deviendrait un sujet de haine pour vous? » Cet homme de bien n'aurait été entendu qu'avec horreur.

M. Anquetil profita de ces divisions des Parsis pour s'instruire et se procurer les ouvrages qui lui manquaient. Bientôt il se trouva en état d'entre-

prendre en secret une traduction de tous les livres attribués à Zoroastre. Il se forma une idée juste de la religion des Parsis; il entra dans leurs temples qu'ils appellent *derimers*, et vit le culte qu'ils rendent au feu.

L'enthousiasme le gagna; il jeta ses vues sur le Sanskret, et il songea à se procurer les quatre *Vèdes*; les quatre *Vèdes* sont des ouvrages que les Bramines prétendent avoir été composés, il y a quatre mille ans, par Kreschnou. Ils se nomment le *Samveda*, le *Ridjouveda*, l'*Atharnaveda* et le *Raghouveda*. Le premier est le plus rare. Il y avait une bonne traduction de ces livres faite par Abulfazer, ministre d'Akbar, il y a environ deux cents ans, que M. Anquetil ne négligea pas. Il se procura des copies de trois vocabulaires sanskretains, l'*Amerkosch*, le *Viakkeren* et le *Nammala*. Les deux premiers sont à l'usage des Bramines; le dernier est à l'usage des Sciouras. Il conféra avec les principaux destours des lieux qu'il parcourut; et il démontra par ses travaux infinis qu'il n'y a nulle comparaison à faire entre la constance de l'homme de bien dans ses projets et celle du méchant dans les siens.

Il apprit des auteurs modernes que la doctrine de Zoroastre avait été originairement divisée en vingt et une parties; il y en avait sept sur la création et l'histoire du monde, sept sur la morale, la politique et la religion, et sept sur la physique et l'astronomie.

C'est une tradition générale parmi les Parsis qu'Alexandre fit brûler ces vingt-un livres, après se les être fait traduire en grec. Les seuls qu'on put conserver, sont le *Vendidad*, l'*Izeschné*, le *Wisspered*, les *Jeschts* et les *Neaeschs*. Ils ont encore une traduction pehlevyque, originale du *Zend*, et un grand nombre de livres de prières, qu'ils appellent *Nerengs*, avec un poème de cent vingt vers, appelé *Barzournama*, sur la vie de Roustoun, fils de Zoroastre, de Ssorab, fils de Roustoun, et de Barzour, fils de Ssorab.

Ce qui reste des ouvrages de Zoroastre, traite de la matière, de l'univers, du paradis terrestre, de la dispersion du genre humain et de l'origine du respect que les Parsis ont pour le feu, qu'ils appellent *Athro-Ehoremesdaopothre*, fils de Dieu. Il y rend compte de l'origine du mal physique et moral, du nombre des anges à qui la conduite de l'univers est confiée, de quelques faits historiques, de quelques rois de la première dynastie, et de la chronologie des héros de Ssillan et Zaboulestan. On y trouve aussi des prédictions, des traits sur la fin du monde et sur la résurrection, d'excellents préceptes moraux, et un traité des rites et cérémonies très-étendu. Le style en est oriental, des répétitions fréquentes, peu de liaisons, et le ton de l'enthousiasme et de l'inspiré. Dieu est appelé dans le Zend *Meniossepeneste*, et dans le Pehlevy, *Madonnadafzouni* ou l'*Être absorbé dans*

son excellence. Le texte des vingt-une parties ou nosks du législateur Parsis s'appelle l'*Avesta* ou *le monde*. Il est dans une langue morte tout-à-fait différente du pehlevy et du parsique. Les plus savants destours ne disent rien de satisfaisant sur son origine. Ils croient à la mission divine de Zoroastre. Ils assurent qu'il reçut la loi de Dieu même, après avoir passé dix ans au pied de son trône. M. Anquetil conjecture qu'il la composa retiré avec quelques collègues habiles entre des rochers écartés; conjecture qu'il fonde sur la dureté montagnarde et sauvage du style. L'alphabet ou les caractères de l'Avesta s'appellent *Zend*. Il sont nets et simples; on en reconnaît l'antiquité au premier coup d'œil. Il pense que le pehlevy, langue morte, a été le véritable idiome des Parsis, qui en attribuent l'invention à Kaio-Morts, le premier roi de leur première dynastie. Le caractère en est moins pur et moins net que le *Zend*.

Le phazend est un idiome dont il ne reste que quelques mots conservés dans les traductions pehlevyques.

L'Avesta est la langue des temps de Zoroastre : il l'apporta des montagnes; les Parsis ne la connaissaient pas avant lui. Le pehlevy est la langue qu'ils parlaient de son temps; et le phazend est l'Avesta corrompu dont il leur recommanda l'usage pour les distinguer du peuple; le phazend est à l'Avesta ce que le siriaque est à l'hébreu. *Mereod* dans

l'Avesta, signifie *il a dit*, et c'est *meri*, dans le phazend. L'alphabet du phazend est composé du zend et du pehlevy.

Les manuscrits sont de lin ou de coton enduit d'un vernis sur lequel on discerne le trait le plus léger.

Le *Vendidad-sadé* est un *in-fol.* de 560 pages. Le mot *vendidad* signifie *separé du diable*, contraire aux maximes du diable, ou l'objet de sa haine. *Sadé* signifie *pur* et *sans mélange*. C'est le nom qu'on donne aux livres zend, qui ne sont accompagnés d'aucune traduction pehlevyque.

Le *Vendidad* contient, outre sa matière propre, les deux Traités de Zoroastre, appelés l'*Izeschné* et le *Wisspered*, parce que le ministre qui lit le *Vendidad* est obligé de lire en même temps ces deux autres livres qu'on a pour cet effet divisés en leçons.

Le *Vendidad*, proprement dit, est le vingtième Traité de Zoroastre. C'est un dialogue entre Zoroastre et le dieu Ormusd qui répond aux questions du législateur.

Ormusd est défini, dans cet ouvrage, l'être pur, celui qui récompense, l'être absorbé dans son excellence, le créateur, le grand-juge du monde, celui qui subsiste par sa propre puissance.

L'ouvrage est divisé en vingt-deux chapitres appelés *fargards*; chaque chapitre finit par une prière qu'ils appellent *eschem vohou*, pure, ex-

cellente. Cette prière commence par ces mots : « Celui qui fait le bien, et tous ceux qui sont purs, iront dans les demeures de l'abondance, qui leur ont été préparées. » Les deux premiers chapitres, et le cinquième et dernier contiennent quelques faits historiques, la base de la foi des Parsis; le reste est moral, politique et liturgique.

Dans le premier chapitre, Ormusd raconte à Zoroastre qu'il avait créé seize cités également belles, riches et heureuses; qu'Ahriman, le diable son rival, fut la cause de tout le mal, et que chacune de ces cités était la capitale d'un empire du même nom.

Dans le second chapitre, Djemchid, appelé en zend *Semo*, fils de Vivenganm, quatrième roi de la première dynastie des Parsis, est enlevé au ciel où Ormusd lui met entre les mains un poignard d'or avec lequel il coupe la terre, et forme la contrée Vermaneschnó où naissent les hommes et les animaux. La mort n'avait aucun empire sur cette contrée qu'un hiver désola; cet hiver, les montagnes et les plaines furent couvertes d'une neige brûlante qui détruisit tout.

Djemchid, dit Ormusd à Zoroastre, fut le premier qui vit l'Être suprême face à face, et produisit des prodiges par ma voix que je mis dans sa bouche. Sur la fin de ce chapitre, Ormusd raconte l'origine du monde. Je créai tout dans le commencement, lui dit-il; je créai la lumière qui

alla éclairer le soleil, la lune et les étoiles; alors l'année n'était qu'un jour ininterrompu; l'hiver était de quarante. Un homme fort engendra deux enfants, l'un mâle et l'autre femelle : ces enfants s'unirent, les animaux peuplèrent ensuite la terre.

Il est parlé, dans les chapitres suivants, des œuvres agréables à la terre, ou plutôt à l'ange qui la gouverne, comme l'agriculture, le soin des bestiaux, la sépulture des morts, et le secours des pauvres. Le bon économe, dit Ormusd, est aussi grand à mes yeux, que celui qui donne naissance à mille hommes, et qui récite mille Izeschnés.

De l'équité de rendre au riche le prêt qu'il a fait, et des crimes appelés *méherderoudis*, ou *œuvre de Deroudi*, le diable, opposé à Meher, l'ange qui donne aux champs cultivés leur fertilité; on pèche en manquant à sa parole, en rompant les pactes, en refusant aux serviteurs leurs gages, aux animaux de labour leur nourriture, aux instituteurs des enfants leurs appointements, aux paysans leurs salaires, à une pièce de terre l'eau qu'on lui a promise.

Des morts, des lieux et des cérémonies de leur sépulture, de purifications légales, des femmes accouchées avant terme. Ici Ormusd relève la pureté du *Vendidad*, et parle des trois rivières Phérar, Ponti et Varkess.

De l'impureté que la mort communique à la terre, de l'eau, et de toutes sortes de vaisseaux.

De l'impureté des femmes qui avortent, et de la dignité du médecin; il promet une vie longue et heureuse à celui qui a guéri plusieurs malades; il ordonne d'essayer d'abord les remèdes sur les infidèles qui adorent les esprits créés par Ahriman; il prononce la peine de mort contre celui qui aura hasardé un remède pernicieux sans avoir pris cette précaution, et fixe la récompense que chaque ordre de Parsis doit au médecin; il commence par l'athorne ou prêtre; celui qui a guéri un prêtre se contentera des prières que le prêtre offrira pour lui à Dahman, ou celui qui reçoit les ames des saints, de l'ange Sserosch, et qui les conduit au ciel.

De la manière de conduire les morts au dakmé, ou au lieu de leur sépulture; de la cérémonie de chasser le diable en approchant du mort un chien; des prières à faire pour le mort; du péché de ceux qui y manquent et qui se souillent en approchant du cadavre ou en le touchant, et des purifications que cette souillure exige.

Les Parsis ont pour le feu différents noms tirés de ses usages, celui de la cuisine, du bain, etc.; il faut qu'il y en ait de toutes les sortes au dadgah, lieu où l'on rend la justice.

Il parle de la place du feu sacré, de la prière habituelle des Parsis, de la nécessité pour le ministre de la loi, d'être pur et de s'exercer aux bonnes œuvres; de l'ange gardien Bahman : c'est

lui qui veille sur les bons et sur les juges intègres, et qui donne la souveraineté aux princes afin de secourir le faible et l'indigent.

Pour plaire à Ormusd il faut être pur de pensées, de paroles et d'actions; c'est un crime digne de mort que de séduire la femme ou la fille de son voisin, que d'user du même sexe que le sien; rompez toute communion, dit Zoroastre, mettez en pièces celui qui a péché, et qui se refuse à l'expiation pénale, celui qui tourmente l'innocent, le sorcier, le débiteur qui ne veut pas s'acquitter de sa dette.

Il traite du destour mobid qui confère le barashnom, ou la purification aux souillés, des qualités du ministre, du lieu de la purification, des instruments et de la cérémonie, des biens et des maux naturels et moraux; il en rapporte l'origine et les progrès à la méchanceté de l'homme, et au mépris de la purification.

Il dit de la fornication et de l'adultère, qu'ils dessèchent les rivières, et rendent la terre stérile.

Il passe aux exorcismes ou prières qui éloignent les diables instigateurs de chaque crime; elles tiennent leur principale efficacité d'Honover, ou nom de Dieu; il enseigne la prière que les enfants ou parents doivent dire ou faire dire pour les morts; il désigne les chiens dont l'approche chasse le diable qui rôde sur la terre après minuit; il indique la manière de les nourrir; c'est un crime que de les frapper; celui qui aura tué un de ces

chiens, donnera aux trois ordres de Parsis, le prêtre, le soldat, et le laboureur, les instruments de sa profession; celui qui n'en aura pas le moyen, creusera des rigoles qui arroseront les pâturages voisins, et fermera ces pâturages de haies, ou il donnera sa fille ou sa sœur en mariage à un homme saint.

Les crimes pour lesquels on est puni de l'enfer, sont la dérision d'un ministre qui prêche la conversion au pécheur, l'action de faire tomber les dents à un chien exorciste, en lui faisant prendre quelque chose de brûlant; d'effrayer et faire avorter une chienne, et d'approcher une femme qui a ses règles ou qui allaite.

Il y a des préceptes sur la purification des femmes, la rognure des ongles et des cheveux, le danger de croire à un destour qui porte sur le nez le penon, ou qui n'a pas sa ceinture; ce destour est un imposteur qui enseigne la loi du diable, quoiqu'il prenne le titre de ministre de Dieu.

Dans cet endroit il est dit qu'Ahriman se révolta contre Ormusd, et refusa de recevoir sa loi; et l'ange Serosch, qui garde le monde et préserve l'homme des embûches du diable, y est célébré.

Suit l'histoire de la guerre d'Ormusd et d'Ahriman. Ormusd déclare qu'à la fin du monde les œuvres d'Ahriman seront détruites par les trois prophètes qui naîtront d'une semence gardée dans une petite source d'eau dont le lieu est clairement désigné.

Il est fait mention dans ce chapitre de l'éternité, de l'ame de Dieu qui agit sans cesse dans le monde, de la purification par l'urine de vache, et autres puérilités, de la résurrection, du passage après cette vie sur un pont qui sépare la terre du ciel, sous la conduite d'un chien, le gardien commun du troupeau.

Il est traité dans le suivant du troisième poëriodekesch ou troisième prince de la première dynastie, qui fut juste et saint, qui abolit le mal, et à qui Ormusd donna le hom, ou l'arbre de la santé; du tribut de prière et de louange dû au bœuf suprême et à la pluie.

Le *Vendidad* finit par la mission divine de Zoroastre. Ormusd lui députa l'ange Nériossengul, en Irman. Va, lui dit-il, en Irman; Irman que je créai pur, et que le serpent infernal a souillé; le serpent qui est concentré dans le mal, et qui est gros de la mort. Toi qui m'as approché sur la sainte montagne, où tu m'as interrogé, et où je t'ai répondu, va; porte ma loi en Irman, je te donnerai mille bœufs aussi gras que le bœuf de la montagne Sokand, sur lequel les hommes passèrent l'Euphrate dans le commencement des temps; tu posséderas tout en abondance; extermine les démons et les sorciers, et mets fin aux maux qu'ils ont faits. Voilà la récompense que j'ai promise dans mes secrets aux habitants d'Irman qui sont de bonne volonté.

L'Izeschné est le second livre du Vendidad-sadé.

Izeschné signifie *bénédiction*. Ce livre a vingt chapitres appelés *ha*, par contraction de *hatam*, ou *amen*, qui finit chaque chapitre. C'est proprement un rituel, et ce rituel est une suite de puérilités.

Zoroastre y recommande le mariage entre cousins germains, loue la subordination, ordonne un chef des prêtres, des soldats, des laboureurs et des commerçants, et recommande le soin des animaux. Il y est parlé d'un âne à trois pieds, placé au milieu de l'Euphrate; il a six yeux, neuf bouches, deux oreilles, et une corde d'or; il est blanc et nourri d'un aliment céleste; mille hommes et mille animaux peuvent passer entre ses jambes; et c'est lui qui purifie les eaux de l'Euphrate, et qui arrose les sept contrées de la terre. S'il se met à braire, les poissons créés par Ormusd engendrent, et les créatures d'Ahriman avortent.

Après cet âne vient le célèbre destour Hom-Ised; il est saint; son œil d'or est perçant; il habite la montagne Albordi; il bénit les eaux et les troupeaux; il instruit ceux qui font le bien; son palais a cent colonnes; il a publié la loi sur les montagnes; il a apporté du ciel la ceinture et la chemise de ses fidèles; il lit sans cesse l'*Avesta*; c'est lui qui a écrasé le serpent à deux pieds, et créé l'oiseau qui ramasse les graines qui tombent de l'arbre hom, et les répand sur la terre. Lorsque cinq personnes saintes et pieuses sont rassemblées dans un lieu, je suis au milieu d'elles, dit Hom-Ised.

L'arbre hom est planté au milieu de l'Euphrate;

Hom-Ised préside à cet arbre. Hom-Ised s'appela aussi *Zérégone*. Il n'a point laissé de livres; il fut le législateur des montagnes.

L'Izeschné contient encore l'eulogie du soleil, du feu et de l'eau, de la lune et des cinq jours gahs ou sur-ajoutées aux trois cent soixante jours de leur année, qui a douze mois composés chacun de trente jours. Il finit par ces maximes : « Lisez l'*Honover;* révérez tout ce qu'Ormusd fait, a fait et fera. Car Ormusd a dit : adorez tout ce que j'ai créé, c'est comme si vous m'adoriez. »

Il n'est pas inutile de remarquer que Zoroastre n'a jamais parlé que de deux dynasties de Parsis.

Le second livre du *Vendidad* est le *Visspered*, ou la connaissance de tout.

Un célèbre braminé des Indes, attiré par la réputation de Zoroastre, vint le voir, et Zoroastre prononça devant lui le *Visspered*. Malgré son titre fastueux, et la circonstance qui le produisit, il y a peu de choses remarquables. Chaque classe d'animaux a son destour; la sainteté est recommandée aux prêtres, et le mariage entre cousins germains aux fidèles.

Nous allons parcourir rapidement les autres livres des Bramines, recueillant de tous ce qu'ils nous offriront de plus remarquable.

Les jeschts sont des louanges pompeuses d'Ormusd. Dans un de ces hymnes, Zoroastre demande à Ormusd quelle est cette parole ineffable qui répand la lumière, donne la victoire, conduit la

vie de l'homme, déconcerte les esprits malfaisants, et donne la santé au corps et à l'esprit; et Ormusd lui répond : c'est mon nom. Aies mon nom continuellement à la bouche, et tu ne redouteras ni la flèche du tchakar, ni son poignard, ni son épée, ni sa massue. A cette réponse, Zoroastre se prosterna, et dit : J'adore l'intelligence de Dieu qui renferme la parole, son entendement qui la médite, et sa langue qui la prononce sans cesse.

Le patet est une confession de ses fautes, accompagnée de repentir. Le pécheur, en présence du feu ou du destour, prononce cinq fois le *Jetha ahou verio*, et s'adressant à Dieu et aux anges, il dit : Je me repens avec confusion de tous les crimes que j'ai commis en pensées, paroles et actions; je les renonce et je promets d'être pur désormais en pensées, paroles et actions. Dieu me fasse miséricorde, et prenne sous sa sauve-garde mon âme et mon corps, en ce monde et en l'autre. Après cet acte de contrition, il avoue ses fautes qui sont de vingt-cinq espèces.

Le *Bahman Jescht* est une espèce de prophétie, où Zoroastre voit les révolutions de l'empire et de la religion, depuis Gustaspe jusqu'à la fin du monde. Dans un rêve, il voit un arbre sortir de terre et pousser quatre branches, une d'or, une d'argent, une d'airain et une de fer. Il voit ces branches s'entrelacer; il boit quelques gouttes d'une eau qu'il a reçue d'Ormusd, et l'intelligence divine le remplit sept jours et sept nuits;

il voit ensuite un arbre qui porte des fruits, chacun de différents métaux. Voilà de la besogne taillée pour les commentateurs.

Le *Virafnama* est l'histoire de la mission de Viraf. La religion de Zoroastre s'était obscurcie, on s'adressa à Viraf pour la réintégrer; ce prophète fit remplir de vin sept fois la coupe de Gustape, et la vida sept fois, s'endormit, eut des visions, se réveilla, et dit à son réveil les choses les mieux arrangées.

Dans le *Boundschesch*, ou le livre de l'éternité, l'éternité est le principe d'Ormusd et d'Ahriman. Ces deux principes produisirent tout ce qui est; le bien fut d'Ormusd, le mal d'Arhiman. Il y eut deux mondes, un monde pur, un monde impur. Arhiman rompit l'ordre général. Il y eut un combat. Arhiman fut vaincu. Ormusd créa un bœuf qu'Arhiman tua. Ce bœuf engendra le premier homme, qui s'appela *Gaiomard* ou *Kaio-Morts*. Avant la création du bœuf, Ormusd avait formé une goutte d'eau, appelée l'*eau de santé*; puis une autre goutte, appelée l'*eau de vie*. Il en répandit sur Kaio-Morts, qui parut tout à coup avec la beauté, la blancheur et la force d'un jeune homme de quinze ans.

La semence de Kaio-Morts répandue sur la terre produisit un arbre, dont les fruits contenaient les parties naturelles des deux sexes unis; d'un de ces fruits naquirent l'homme et la femme; l'homme s'appelait *Meschia* et la femme *Meschine*.

Ahriman vint sur la terre sous la forme d'un serpent, et les séduisit. Corrompus ils continuèrent de l'être jusqu'à la résurrection, ils se couvrirent de vêtements noirs, et se nourrirent du fruit que le diable leur présenta.

De Meschia et de Meschine naquirent deux couples de mâles et de femelles, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'une colonie passa l'Euphrate sur le dos du bœuf Staresscok.

Ce livre est terminé par le récit d'un événement qui doit précéder et suivre la résurrection; à cette grande catastrophe, la mère sera séparée du père, le frère de la sœur, l'ami de l'ami; le juste pleurera sur le réprouvé, et le réprouvé pleurera sur lui-même. Alors la comète Goultcher se trouvant dans sa révolution au dessous de la lune, tombera sur la terre; la terre frappée tremblera comme l'agneau devant le loup; alors le feu fera couler les montagnes comme l'eau des rivières; les hommes passeront à travers ces flots embrasés, et seront purifiés; le juste n'en sera qu'effleuré, le méchant en éprouvera toute la fureur; mais son tourment finira, et il obtiendra la pureté et le bonheur.

Ceux qui desireront en savoir davantage, peuvent recourir à l'ouvrage anglais intitulé, *the Annual Register, or a view of the History, Politics and Litterature of the year* 1762. C'est de ce recueil qu'on a tiré le peu qu'on vient d'exposer.

ZUINGLIENS, s. m. pl. (*Hist. ecclésiast.*) secte de sacramentaires du seizième siècle, ainsi

nommés de Ulric ou Huldric Zuingle leur chef, suisse de nation.

Cet hérésiarque, après avoir pris le bonnet de docteur à Bâle en 1505 et s'être ensuite distingué par ses talents pour la prédication, fut pourvu d'une cure dans le canton de Glaris, et ensuite de la principale cure de la ville de Zurich. C'est là que peu de temps après que Luther eut commencé à semer ses erreurs, Zuingle en répandit aussi de semblables contre le purgatoire, les indulgences, l'intercession et l'invocation des saints, le sacrifice de la messe, le célibat des prêtres, le jeûne, etc., sans toutefois rien changer au culte extérieur. Mais quelques années après, lorsqu'il crut avoir assez disposé les esprits, il eut en présence du sénat de Zurich une conférence avec les catholiques, qui fut suivie d'un édit, par lequel on abolit une partie du culte et des cérémonies de l'église. On détruisit ensuite les images, et enfin on abolit la messe.

Quoique Zuingle convînt en plusieurs points avec Luther, ils étaient cependant opposés sur quelques articles principaux. Par exemple, Luther donnait tout à la grâce dans l'affaire du salut; Zuingle au contraire, adoptant l'erreur des Pélagiens, accordait tout au libre arbitre, agissant par les seules forces de la nature : jusque là qu'il prétendait que Caton, Socrate, Scipion, Sénèque, Hercule même et Thésée, et les autres héros ou sages de l'antiquité, avaient gagné le ciel par leurs

vertus morales. Quant à l'eucharistie, Zuingle prétendait que le pain et le vin n'y étaient que de simples signes ou des représentations nues du corps et du sang de Jésus-Christ, auquel on s'unit spirituellement par la foi, au lieu que Luther admettait la présence réelle, quoiqu'il ne convînt pas de la transsubstantiation. Zuingle prétendait que le sens figuré dans ces paroles *hoc est corpus meum* lui avait été révélé par un génie. Et pour appuyer cette explication, il citait quelques autres passages de l'Écriture où le verbe *est* équivaut à *significat;* mais il ne faisait pas attention que la nature des choses et les circonstances n'ont nulle parité avec l'institution de l'eucharistie.

De tous les protestants, les *Zuingliens* ont été les plus tolérants, s'étant unis avec les Luthériens en Pologne et avec les Calvinistes à Genève, quoiqu'ils différassent des uns et des autres dans des points capitaux, tels que ceux que nous venons de remarquer. Le zuinglianisme se glissa en Angleterre sous le règne d'Édouard VI, où Pierre, martyr, qui était un pur *Zuinglien,* fut appelé par le duc de Sommerset, protecteur ou régent du royaume, pour travailler à la prétendue réformation; et il fit exclure du livre des communes prières tout ce qui avait rapport à la présence réelle et à la transsubstantiation, qu'on n'avait pas encore abjurées du temps d'Henri VIII.

FIN DU HUITIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS CE VOLUME.

S.

T.

U.

V.

Z.

FIN DE LA TABLE.

TABLE GÉNÉRALE,

PAR ORDRE DE MATIÈRES,

DES ARTICLES

CONTENUS DANS LES HUIT VOLÛMES DU DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE.

N. B. Cette table alphabétique et par ordre de matières offre l'ensemble des sujets traités par Diderot, et donne la facilité de lire d'une manière suivie tout ce qu'il a écrit sur chaque branche des connaissances humaines.

AGRICULTURE ET ÉCONOMIE RUSTIQUE.

ARCHITECTURE.

ASTRONOMIE.

BOTANIQUE.

CHIMIE ET PHYSIQUE.

COMMERCE.

GÉOGRAPHIE ANCIENNE ET MODERNE.

GRAMMAIRE.

HISTOIRE ANCIENNE ET ANTIQUITÉS.

HISTOIRE MODERNE.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE,

SUPERSTITIONS ANCIENNES ET MODERNES.

HISTOIRE NATURELLE.

JURISPRUDENCE.

LITTÉRATURE ET BEAUX-ARTS.

LOGIQUE.

MAGIE ET DIVINATION.

MATHÉMATIQUES.

MÉDECINE.

MÉTAPHYSIQUE.

MINÉRALOGIE ET MÉTALLURGIE.

MORALE.

MYTHOLOGIE.

PHILOSOPHIE.

Opinions des philosophes anciens et modernes. — Histoire des sectes et des hérésies.

POLITIQUE.

THÉOLOGIE.

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE DES ARTICLES.



